

الثقافة في مواجهة العصر

قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي

الدكتورة

نهله إبراهيم

مدرس علم الاجتماع

كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٨

الرواد للكمبيوتر والتوزيع

٥ ش. د. حامد نصر - كامب شيزار

ت: ٠١٢ ١٧٨٠٦٢٩

الثقافة

في مواجهة العصر

قضايا سوسيولوجية معاصرة في علم الاجتماع الثقافي

دكتورة
نهله إبراهيم
مدرس علم الاجتماع
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

٢٠٠٨

الرواد للكمبيوتر والتوزيع
٥ ش. د. حامد نصر - كامب شيزار
ت: ٠٦٢٩ ٠٦٢٨ ١٧٨ - ٠١٢

اسم الكتاب : الثقافة فى مواجهة العصر

اسم المؤلف : د. نهله إبراهيم

المـوزع : الرواد للكمبيوتر

اسم الطابع : الحضرى للطباعة

رقم الإيداع : ٢٤٢٤٣ / ٢٠٠٧

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ
النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾

صَلَّى
الْعَظِيمِ

سورة الرعد، الآية (٧٠)

إهداء

إلى كل باحث مجتهد
« طريق النجاح مفروش بالأشواك
والخضيف من يعرف كيف يحول الأشواك
إلى أزهار يانعة »

المؤلفة

فهرس الكتاب

١١ مقدمة
----	-------------

الفصل الأول الثقافة

جدلية الفكر والممارسة

١٩ تمهيد
٢١ أولاً - مفهوم الثقافة وزخم التعريفات
٣٨ ثانياً - الثقافة والمفهرمات ذات الصلة
٥٥ ثالثاً - الثقافة ... الخصائص والوظائف
٦٤ رابعاً - الثقافة بين العلم والأيدولوجيا
٧٠ خامساً - العولة وتسييس الثقافة
٧٤ تعقيب

الفصل الثاني

علم الاجتماع الثقافي

من الطرح الكلاسيكي إلى مفهوم الواقع المعاش

٧٩ تمهيد
٨٠ أولاً - علم الاجتماع الثقافي ... المفهوم والقضايا
 ثانياً - علم الاجتماع الثقافي وفروع علم الاجتماع وثيقة
٨٦ الصلة
٩٤ ثالثاً - علم الاجتماع الثقافي بين القومية والعالية
٩٦ رابعاً - علم الاجتماع الثقافي وقضايا عصر العولة
١٠١ خامساً - علم الاجتماع الثقافي وتحدى المواجهة
١٠٥ تعقيب

الفصل الثالث

نظرية الثقافة

من الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي

١١١	تمهيد
١١٣	أولاً - الأنثروبولوجيا وبدايات التنظير للثقافة
١٢٥	ثانياً - الاتجاهات السوسولوجية الكلاسيكية وجلد الثقافة
١٤٥	ثالثاً - الثقافة فى الاتجاهات النقدية الحديثة
١٨٠	رابعاً - فكر ما بعد الحداثة ونظرية الثقافة
	تعقيب - نظرية الثقافة من الأنثروبولوجيا إلى فكر ما بعد
١٨٨	الحداثة

الفصل الرابع

علم الاجتماع الثقافي

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

١٩٣	تمهيد
	أولاً - علم الاجتماع الثقافى وجدلية المجتمع والثقافة
١٩٤	والشخصية
٢٠٠	ثانياً - الشخصية القومية والمتطلبات السياسية
٢٠٨	ثالثاً - من الشخصية القومية إلى الهوية الثقافية
٢٢٦	رابعاً - الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية
٢٣٦	خامساً - الشخصية المصرية المعاصرة ورحلة البحث عن الذات .
٢٧٩	تعقيب

الفصل الخامس

الثقافة العربية فى مواجهة العصر

بين أطروحات الفكر الكلاسيكى وأدبيات زمن العولمة

٢٨٥	تمهيد
٢٨٦	أولاً - العولمة والثقافة العربية
٣٠٢	ثانياً - ثقافتنا العربية بين الانغلاق والغزو الثقافى
٣٦٤	ثالثاً - الثقافة العربية بين حوار الحضارات وصراع الثقافات ...
٣٢٢	رابعاً - الميديا العالمية والثقافة العربية
٣٣٢	خامساً - الفجوة المعرفية وموقع الثقافة العربية
٣٤٤	سادساً - العرب وثقافة الإنترنت
٣٥٩	سابعاً - الإنترنت وتغير ثقافة الجريمة فى العالم العربى
٣٦٨	تعقيب

قائمة المراجع

٣٧٣	أولاً - المراجع العربية
٣٧٣	١ - كتب ومراجع عربية
٣٨٣	٢ - أبحاث ومقالات عربية من شبكة الإنترنت
٣٨٥	ثانياً - كتب وأبحاث إنجليزية
٣٨٥	١ - كتب ومراجع إنجليزية
٣٨٨	٢ - أبحاث ومقالات إنجليزية من شبكة الإنترنت

المقدمة :

الثقافة الشغل الشاغل للعلماء والباحثين والمفكرين منذ قديم الأزل، شغلت القاصى والدانى، وشكلت محوراً للجدل الفكرى الدائر عبر القرون، وشغلت المثقفين والباحثين، ومثلت مجالاً خصباً للجدل الشائر فى العقود القليلة الأخيرة؛ فأقيمت الندوات والمؤتمرات لمناقشة قضايا ثقافية عديدة، فما يطلق عليه بالعولة تدور رحاها بمعول الثقافة، فالعولة عملية متكاملة تمهد لها وتدعمها الأفكار والنظريات وتنشرها وسائل الإعلام، ويختلف الأبحاث والكتابات بل والاتفاقيات الدولية، وأصبحت الثقافة محوراً للحديث الدولى وأصبحت وسيلة لنشر العولة، ووسيلة لمناهضتها، وصارت محور الصراع الحضارى، وصارت أسلوباً لمجابهته.

وفجأة وجدنا أنفسها - نحن السوسيولوجيين - أمام كيان ضخم اسمه العولة علينا - لا محالة - تفهمه ونفحص ما يعنيه وآلياته واستراتيجياته، وصارت الثقافة فى مواجهة مع العصر بكل مفرداته وقامت الدراسات، وانبرت الأقلام لتشرح كنه الثقافة، هل هى ثقافة العامة أم ثقافة الخاصة ؟! أى هل هى ثقافة جماهيرية أم ثقافة راقية ؟! هل هى ثقافة مادية أم ثقافة لا مادية أم الإثنين معاً ؟! هل هى ثقافة أم ثقافات ؟! هل العولة نشر لثقافة عابرة القومية أم غزو ثقافى من نوع جديد ؟! هل هناك هويات ثقافية أم أنها ذابت مع مد ما يطلق عليه بالكوكلة أو ثقافة الكوكاكولا Clocolization ؟! هل هى عولة أم أمركة ؟ وما موقف المثقف والعالم والباحث منها ؟! هل أصبح العلماء بوقاً إيديولوجياً لتدعيم سياسة الإبقاء على هيمنة الرأسمالية ؟! وما موقف ثقافات العالم ؟! وما موقف يلحشو العالم النامى ؟! وما موقفنا نحن فى العالم العربى والشرق الأوسط ؟! مسرح الأحداث الدرامية المتصاعدة مع بدايات القرن الحالى ؟! هل هو

موقف الارتباك الخائر ؟ أم موقف الدهشة من سرعة الأحداث ؟! أم موقف الانبهار بالثقافة العربية الأمريكية ؟ وبالثورة التكنولوجية ؟! هل أصبحنا حبيسي الميديا العالمية ؟! هل نحن متلقون مزعنون منبهرون ؟! أم أننا منقبون ناقدون مجددون ؟! هل لازلنا أصحاب هوية ثقافية قادرة على المواجهة والتفاعل ؟! أم أننا صرنا صوراً ممسوخة لهوية ثقافية أمريكية عابرة القارات والقوميات ضخمة الكيان شأنها شأن شركاتها العملاقة متعددة الجنسية ؟!

عشرات وعشرات التساؤلات طُرحت ولا زالت تطرح تثير جدلاً فكرياً واسع المدى تفند الثقافة مفهوماً وفكراً تنظيرياً، وممارسة واقعية تحكمها أوضاع اقتصادية واتفاقات دولية وسياسات واستراتيجيات كونية، وتساؤلات عن موقفنا نحن من كل مستجدات العصر، وهل نحن حقاً - كما قال د. جلال أمين - إزاء العولمة كالعميان أمام القيل، كل يشرح كنه ما لا يرى ؟ وما لا يعرف ؟! أم أننا عبرنا مرحلة الصدمة وأدركنا - أخيراً - كنه ما تواجه وما علينا مجابهته ؟! أم أن هذا مطلب بعيد المثال.

كل تلك القضايا المتفجرة، جعلتني أفكر في كتابة هذا الكتاب للدارس وللقارئ وللمفكر المصري والعربي، لأناقش فيه موقف الثقافة في مواجهة عصر أعجز المفكرين السوسيولوجيين عن إدارة رحي التنظير، فتضاربت المقولات، وطفئت الرؤية الضبابية على التحليل العلمي، وبما أننا هنا - على حد مقولات البعض ناقلين ولسنا مبدعين - وقفنا سنوات مشدوهين محذقين في حيرة من أمر ما يحدث، وانقسمنا كالعادة إلى مؤيدين مبشرين بعصر التقدم التكنولوجي وضرورة اللحاق بقطار العولمة، ومعارضين رافضين للعولمة شكلاً ومضموناً داعين للتحصين والابتعاد عن ذلك الخطر الخدق، وآخرون يطالبون بضرورة التعامل مع أمر واقع لا مفر منه بعين مفتوحة، وعقل أكثر انفتاحاً قادر على التواصل والحوار ولكي

يحدث ذلك علينا أولاً التعرف على أنفسنا؟ فمن نحن وما هى ثقافتنا وهويتنا؟ وما هو الآخر وما هى ثقافته وهويته؟ وما هى أهدافنا وما هى أهدافه؟ وما هى قصة هذا الجدل أو ذاك الصراع؟ كلها تساؤلات ضرورية لمعرفة ما عساه أن يكون موقفنا من الحاضر؟ وما عساه أن يكون موقفنا من الآتى؟ ولم نكون مجرد متلقين ولسنا فاعلين متفاعلين مروجين لثقافتنا مستغلين نفس الوسيلة التكنولوجية والآلة والترسانة الإعلامية؟ لنحل بمنطق الحوار الثقافى منطق الصراع الحضارى المفروض؟

واخترت من منطلق الحوار الثقافى فصول كتابى هذا بعناية حاولت فيها محاورة الآخر من منطلقه ومن فكره، ومن تنظيره للثقافة بدءاً من المفهوم وزخم التعريفات، ومروراً باستغلال الثقافة الأيديولوجى والسياسى الذى لازم ظهور وتطور المجتمعات الرأسمالية الغربية فى العصر الحديث وإلى يومنا هذا.

رأيت أن أخضع علم الاجتماع الثقافى نفسه للتحليل من منطلق سوسيولوجيا المعرفة، فأخضعته للتحليل مفهوماً وقضاياه وفروع. وأخضعت قضايا الكلاسيكية والمعاصرة للتحليل بدءاً من القومية والعالمية، وانتهاءً بالعولمة والهوية الثقافية والثقافات العابرة القومية، ثم أخضعت علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى فى تمحدى مواجهته مع العولمة للرصد والتحليل.

وانتقلت من رصد وتحليل علم الاجتماع الثقافى لرصد نظرية الثقافة وتطورها منذ بدايات التنظير الأنثروبولوجى للثقافة ووصولاً لرصد الفكر التنظيرى للثقافة فيما بعد الحداثة. وبفس منطق سوسيولوجيا المعرفة حاولت رصد الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية والنقدية بفكر الحداثة وما بعد الحداثة للنقد والتحليل.

ورأيت أن أفرد فصلاً للقضية المحورية التى شكلت لب الجدل الفكرى
 الثائر حول القومية، والحضارة، والشخصية، وناقشت الجدل الفكرى حول
 الشخصية القومية والظروف الاجتماعية والسياسية التى واكبت انتشاره
 واندثاره ومحاربه وظهور مفهومات بديلة كالشخصية الاجتماعية، والشخصية
 المنوالية، والشخصية الأساسية، ومن قبلهم روح الشعوب، ثم الهوية الثقافية،
 ثم العالمية، فالعولمة والثقافة العالمية، وعولمة الثقافة ومحاربة الهوية الثقافية، ثم
 مناقشة عولمة الثقافة للحفاظ على الخصوصية الثقافية.

وأخيراً رأيت أن أفرد الفصل الأخير لمناقشة أهم القضايا
 السوسيولوجية التى أفرزتها مواجهة الثقافة العربية لكل متغيرات العصر،
 أناقشها من خلال محاولة تحليلية لقضايا ليست بالأنية مثة بالثة فبعضها
 شغل الفكر الكلاسيكى، وبعضها قضايا معاصرة ذات صبغة معولمة بجذور
 كلاسيكية كقضية موقف الثقافة العربية من العولمة، والثقافة العربية بين
 الانغلاق والغزو الثقافى، وموقف الثقافة العربية من صراع الحضارات
 ومغزى حوار الثقافات، وتأثير الميديا العالمية على الثقافة العربية والهوية
 العربية، وموقع الثقافة العربية فى مجتمع المعرفة وحقيقة الفجوة المعرفية،
 والعرب وثقافة الإنترنت سلباً وإيجاباً، ثم أفردت آخر نقطة فى الفصل
 لمناقشة وجه هام من الأوجه السلبية لثقافة الإنترنت وهى ظهور أنماط
 جديدة من الجريمة، وانتشار ثقافة لم نعهد لها من قبل خلقت أنواعاً جديدة
 من الانحراف أو ثقافة الانحراف فى المجتمعات العربية.

ومن ثم فإن هذا الكتاب محاولة لتحليل يقترب من الشمولية
 للقضايا السوسيولوجية المعاصرة التى شكلت صلب علم الاجتماع
 الثقافى والتى صارت تمثل مجمل موقف الثقافة - عالمياً وعربياً محلياً - فى
 مواجهة عصر العولمة والثقافة الأمريكية عابرة القوميه.

وأخيراً ... فإن أى نجاح قد صادف هذا العمل العلمى المتواضع فإنما يرد إلى جهود وخطوات بلّحّين ومفكرين أجلاء أضاءوا طريق البحث العلمى من قبلى، ولولاهم لما استطعت أن أكمل خطوة فى طريق البحث العلمى الطويل المضى، وأى سلبيات قد تكون بهذا العمل فمرجعها إلى أننى لازلت أحبو فى بدايات طريق البحث العلمى الذى يشعرنى دوماً أننى طفلة أفتح أبواباً جديدة كل يوم، أدخل فيها لأكتشف أننى أجهل كل يوم أكثر مما أعلم، وأن على فتح أبواب أكثر لأكتشف أن مزيداً من العلم يعنى أننى لست أجهل إلا المزيد والمزيد

عسى أن أكون قد قدمت للدارس والقارئ والباحث المصرى والعربى ما يفتح أبواب نقاش تضى طريق الثقافة العربىة فى مواجهة عصر، نحن فى أمس الحاجة للتعرف فيه على ثقافتنا وعلى أنفسنا أولاً حتى يمكننا مواجهة الآخر ومحاورته وإقناعه بأننا مختلفون ولسنا متخلفون، كيانات أخرى موجودة، وهويات تصارع من أجل البقاء.

المؤلفة

الإسكندرية، يوليو ٢٠٠٧

الفصل الأول

الثقافة

جدلية الفكر والممارسة

□ تمهيد.

أولاً - مفهوم الثقافة وزخم التعريفات.

ثانياً - الثقافة والمفاهيم ذات الصلة.

ثالثاً - الثقافة ... الخصائص والوظائف.

رابعاً - الثقافة بين العلم والأيديولوجيا.

خامساً - العولمة وتسييس الثقافة.

□ تعقيب: الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة.

□ تمهيد:

الثقافة موضوع قديم حديث شغل المفكرين والباحثين والأدباء والمثقفين، كان ولا زال محل جدل فكرى كبير فالبعض يرى فيها جوهر حياة الإنسان؛ فلا حياة دون ثقافة فقد يكون هناك حياة إنسانية دون علم، ونظريات علمية متطورة، ولكن لا يمكن أن تكون هناك حياة إنسانية دون ثقافة، فالثقافة هى فن الحياة، والبعض يرى أن الثقافة هى مجمل الفنون والآداب وقسموها إلى ثقافة راقية وثقافة شعبية أو جماهيرية، والبعض الآخر يرى الثقافة فكر وقيم وعادات وتقاليد تصيغ المجتمعات بصبغتها، فتجتمع مجتمعات، وتفرق بين مجتمعات ومجتمعات فتعطيها ذاتيتها وخصوصيتها.

وبين هذا وذاك استمر جدل الفكر الإنسانى حول الثقافة، وفى الآونة الأخيرة، أو بالأحرى فى العقود القليلة الماضية طغى مرة أخرى جدل الثقافة على الساحة الفكرية العالمية، وحولها مفكرو الغرب من متغير تابع إلى متغير مستقل، وظهرت دعاوى عولمة الثقافة، والثقافة الكونية، وحوربت الثقافة الوطنية والخصوصية الثقافية تحت مظلة الدفاع عن القرية الكونية التى تخضع لا محالة لعملية الكوكلة نسبة - للكوكاكولا - وصارت ثقافة الجينز والكوكاكولا أو بالأحرى الثقافة الأمريكية هى النمط الثقافى السائد عالمياً، أو المسود عالمياً.

ومن هنا كانت فكرة هذا الفصل الذى أحاول فيه أن أناقش قضية الثقافة من حيث المفهوم والعملية والممارسة، ومناقشة الجدل الفكرى الدائر حول مفهوم الثقافة وتطوره وما به من زخم أو غموض، ثم الجدل الفكرى السائد حول الثقافة على مستوى الفكر والممارسة، والخطوط الفاصلة بين مفهوم الثقافة والمفاهيم ذات الصلة بالحضارة، والمعرفة،

الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة

والعلم، والمفاهيم المشتقة من الثقافة والتي تصف عملية اكتساب الثقافة وانتشارها وتغيرها، ثم المفاهيم التي تتعلق بمكونات الثقافة وإيضاح الفروق بينها كالسمة الثقافية، والمركب الثقافي، والنمط الثقافي، ثم المفاهيم، التي توضح أهم عناصر الثقافة وأوجه الخلط أو الالتباس بينها كالقيم والعادات والتقاليد والتراث.

ومن الأهمية بمكان إيضاح أهم خصائص الثقافة ووظائفها خاصة في ظل القضية المطروحة حالياً حول جدلية اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف، مع محاولة للإجابة عن تساؤل أساسي مفاده هل الثقافة تحمل في طياتها معنى الاختلاف أم الشيع؟ وما هو هذا الاختلاف أو ذاك الشيع؟

ويقود ذلك التساؤل إلى تساؤلات أخرى هامة حول قضية الثقافة وتناولها، وهل هذا تناول - على مستوى الفكر وعلى مستوى الواقع - هو تناول من قبيل العلم أم من قبيل الأيديولوجيا والاستغلال السياسي؟، ويقودنا ذلك إلى قضية نعاني منها في الوقت الراهن وهي قضية العولمة وتسييس الثقافة أو استغلالها سياسياً، والتحول من المواجهة العسكرية إلى السيطرة الثقافية، وهذا يحتاج لمناقشة جادة واعية.

وهذا ما سأحاول التطرق إليه من خلال النقاط الخمسة الأساسية لهذا الفصل نبدأها بتناول مفهوم الثقافة وزخم التعريفات التي حاولت تعرف الثقافة، ثم الثقافة والمفاهيم ذات الصلة، والثقافة من حيث الخصائص والوظائف على مستوى الفكر والممارسة، والثقافة بين العلم والأيديولوجيا، والعولمة وتسييس الثقافة، والثقافة وجدلية الفكر والممارسة.

أولاً - مفهوم الثقافة وزخم التعريفات:

مفهوم الثقافة مثير للجدل شأنه شأن الكثير من المفاهيم في العلوم الإنسانية - شهد الكثير من الخلاف وفقاً لاختلاف الرؤى والمداخل العلمية المختلفة. ويختلف المفهوم الدارج للثقافة عن المفهوم العلمي للثقافة، وكذا تختلف رؤية العلماء في العلوم الإنسانية للثقافة باختلاف مداخلهم العلمية فيما بينهم، كما يختلفون مع الأدباء والمثقفين حول معنى الثقافة و يختلف المعنى الدارج للثقافة عن المعنى اللغوي للثقافة وهذا ما سنحاول سبر أغواره فيما يلي:

(أ) المعنى الدارج للثقافة:

يشيع في الحديث اليومي عن الثقافة الإشارة إلى قصر الثقافة على الفنون والآداب فقط، وهو تعريف محدود وضيق لمفهوم الثقافة تماماً عن المفهوم السائد لدى العلماء الاجتماعيين، حيث تعنى الثقافة كل ما هو موجود في المجتمع الإنساني، ويتم توارثه اجتماعياً وليس بيولوجياً^(١).

وإذا ما انتقلنا لرصد مفهوم الثقافة في الوجدان العربي المعاصر فإننا نجد أنه يرتبط دوماً بمجمل النتاج الذهني للمفكرين والأدباء وغيرهم من المبدعين في ميادين الأدب والفكر والفن، وبالرغم من أن ميادين الإبداع هذه هي أقرب للمعنى الحصري لمصطلح ثقافة ومثقف إلا أن مصطلح الثقافة هو أوسع من مجرد نتاج النخب الإبداعية^(٢).

وكذلك يرتبط مفهوم الثقافة بدور المثقف ومسئوليته كما يراه د. محمود أمين العالم إن لكل إنسان ثقافته التي تتمثل في رؤيته الفكرية

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ص ٨١، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٥١١، ٥١٢.

(٢) حسن عبد الله العابد، مستقبل الثقافة العربية في عالم متغير ما بعد العولمة، عمان، الأردن، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢، ص ٢٧، ٢٨.

للعالم وسلوكه العلمى والاجتماعى والوجدانى فيه سواء أكان واعياً بهذا أم غير واع^(١).

وكلمة الثقافة بمعنى الخدمة والدراية والتهذيب قديمة فى اللغة العربية لجدها فى كل معجم عن معاجم اللغة السلفية والعصرية، مع الشواهد التى تدل عليها من الأحاديث والأمثال والأبيات الشعرية. ولقد وردت فى كلام ابن خلدون بمعنى قريب من معناها الشائع فى العصر الحاضر، فليست هى من ابتداع الكتاب المعاصرين، وإنما احتاج الكتاب المعاصرون إلى التمييز بين مدلول كلمة الحضارة Civilization وكلمة Culture وخصوصاً الكلمة الثانية بمعنى الثقافة، وأرادوا أن يفرقوا بذلك بين المظاهر المادية التى تقترن بالخواضر الكبرى وعمران الثروة وبين التربية الخلقية والفكرية التى تتمثل فيما تملكه الأمم من ثمرات التهذيب والتثقيف ومن محصول ثروتها النفسية^(٢).

ولحن فى استعمالنا العادى نبرز الجانب المعرفى ونقدمه، فلذا رأينا إنساناً قارئاً متنوع القراءة، ملماً بما يجرى فى الحياة، غير جاهل بالتراث، نقول عنه: إنسان مثقف. ولا نصف بهذا من كان بارعاً فى تخصصه، متفوقاً فيه، ولكنه إذا خرج من دائرته، وجدته أشبه بالعامى. ولذا قيل: المتخصص من يعرف كل شئ، والمثقف من يعرف شيئاً عن كل شئ. وقديماً كانوا يقولون هذا العالم والأديب. فالعالم هو المتخصص، والأديب هو المثقف بلغة عصرنا^(٣).

(١) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٢) عبد العزيز شرف، وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦.

(٣) يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط ١، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٥، ١٦.

وكلمة ثقافة Culture بالمعنى السائد فى العصر الحديث حديثة الاستخدام فى لغتنا العربية، وتختلف إلى حد كبير عن معنى التهذيب الذى ساد طويلاً فى اللغة العربية وهذا ما سنحاول الكشف عنه فيما يلى.

(ب) المعنى اللغوى للثقافة:

يعد استخدام مصطلح الثقافة فى اللغة العربية بالمعنى الشائع حديث جداً حيث يرجع إلى عشرينيات هذا القرن، وكان سلامة موسى هو أول من استخدم الكلمة، للتعبير عن النشاط الفكرى والإبداعى للإنسان، بينما كانت الكلمة تشير قديماً إلى المعنى إعداد أداة من مادة خام كى تكون سلاحاً، فيقال: ثقف السيف أى حلّده وأقامه، أو ثقف العود ليكون سهماً أو رمحاً^(١). وبالرجوع إلى معاجم اللغة يتضح لنا أن مادة (ث ق ف) تدل على الحذف والقطعة أو التعديل والتقويم. وثاقفه مثاقفة وثقافاً فنثقه: غالبه فغلبه فى الحلق والفطانه وإدراك الشئ وفعله. والقواميس الحديثة تقول: «ثقف ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً، وثقف الكلام فهمه بسرعة».

وفكرة (الثقافة) حديثة جاءتنا من أوروبا، ثم إننا نجد فيما كتب حديثاً عن هذا الموضوع فى البلاد العربية، أن الكتاب يقرنون دائماً كلمة (ثقافة) بكلمة Culture مكتوبة بحروف لاتينية، كأنما يبتغون بهذا أن يقولوا: إن كلمة ثقافة لا تكتب إلا بهذا الوضع، وهؤلاء المؤلفون يعلمون دون ريب ما يفعلون، حين يقرنون الكلمة العربية بتطبيقاتها الأجنبية فالكلمة جديدة على اللغة العربية، وارتبطت فى نشأتها الحديثة بالحضارة الأوروبية، وتطور مفهومها مع تطور المجتمع الأوروبى الحديث فى القرن التاسع عشر، ونما وترعرع مع تطور العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا فى القرنين التاسع عشر والقرن العشرين، حيث

(١) سامى خشبة، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة ١٩٩٤، ص ٩٦.

بدأ الباحثين فى طرح تساؤل هام حول ماهية الثقافة، وبدأت محاولات تهدف لوضع تعريف جديد للثقافة، وإذا لم يعد التعريف التاريخى الذى خلفه عصر النهضة بكافى فى إقناع المنطق الجديد، ولم تعد كلمة Culture المشتقة من الأصل اللاتينى Cultivare كما تطلق على صورة ما تفتقت عنه أذهان المفكرين فى ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون ... الخ. كافية لتعريف هذا المصطلح الذى أخذت الكثير من العلوم الإنسانية على عاتقها سبر أغواره من أوجه عده.

وفى كل من علوم الاجتماع، وأصول التطور الإنسانى الاجتماعى يدل هذا المصطلح - فى أوسع معانيه - على مجموع نتائج العمل الإنسانى فى إطاره الاجتماعى، الذى تتوارثه الأجيال بعضها عن بعض، بصرف النظر عن الخصائص الوراثية البيولوجية. ولقد أضاف كروبيرو ولنتون - فى القرن العشرين - الاهتمام بالأشكال أو القوالب النموذجية التى تتخذها كل ثقافة، للتعبير عن نفسها، بالإضافة إلى الاهتمام بأساليب «التعليم» ونقل وحفظ الثقافة التى يستخلمها كل مجتمع، أو أساليب تطويرها عبر الأجيال، كما فى الإبداعات الفنية، والممارسات السلوكية على السواء، جزء من المنتج الثقافى ذاته، كما أنها تعبر بنفس قدر تعبير المضمون عن نفسية الشعب صاحب الثقافة، وهى أيضاً «قيد» على التطور الثقافى، من حيث صاحب الثقافة، وهى أيضاً «قيد» على التطور الثقافى، من حيث إنها الرعاء الذى يحتوى الإنتاج الثقافى^(١).

(١) لقد تم الاستعانة بالمراجع التالية فى صياغة تلك النقطة:
- سامى خشب، مصطلحات فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ص ٣١٧، ٣١٨.

- يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ص، ١٣-١٧.
- جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، ط ١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٥١١-٥١٣.

(جـ) مفهوم الثقافة فى العلوم الإنسانية:

حظى مفهوم الثقافة بالعديد من التعريفات التى اختلفت فيما بينها بناءً على تخصص العلماء والباحثين الذين انكبوا على دراسة وتوضيح مفهوم ومعنى الثقافة ومن الطبيعى أن تختلف رؤية كل من علماء الاجتماع وعلماء النفس والاقتصاد والسياسة والجغرافيا والأنثروبولوجيا لهذا المفهوم وأبعاده وفقاً لاختلاف الرؤية لأبعاد ومضامين هذا المفهوم^(١).

وسوف أكتفى هنا برصد أوجه الاتفاق والاختلاف بين الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع فى رؤية كل منها لمفهوم الثقافة.

١ - الأنثروبولوجيا وتعريف الثقافة:

يستخدم الأنثروبولوجيون مفهوم الثقافة لوصف الجوانب المشتركة لبعض أنواع السلوك التى بلغت مبلغاً عالياً من التطور عند الإنسان، وإن تكن موجودة بدرجة أو بأخرى عند بعض الكائنات الأخرى. ولكنها لا تتسم بذلك التنوع الذى تكون عليه لدى الإنسان، فعادات الطعام والملبس والمأكل والمسكن، وعادات التزين، وأنماط السلوك تختلف من جماعة إلى أخرى، ومن الملاحظ أن علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إلى الثقافة بشكل أكثر اتساعاً، فعلماء الاجتماع يقسمون الثقافة إلى قسمين ثقافة مادية وتعنى المخترعات والتكنولوجيا، أو كل منتج إنسانى ملموس.

وثقافة لا مادية وتعنى القيم والعادات والتقاليد ومعايير السلوك الإنسانى أو كل ما ينتقل من جيل إلى جيل، وفى هذا الصدد تشير نظرية «وليم أوجبرن» إلى ما يعرف بالفجوة الثقافية أو الهوة الثقافية Cultural gab

(١) محمد يسرى إبراهيم دعبس، الثقافة والشخصية دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكولوجية، ١٩٩٧، ص ٦٣.

والتي فسر في ضوءها عوامل تغير المجتمعات، كما يستخدم علماء الاجتماع كلمة حضارة Civilization بمعنى كلمة ثقافة Culture، ويعتقد البعض أن مصطلح حضارة يعنى درجة معينة من التقدم والرقى والتحضر فى ثقافة شعب من الشعوب إلا أن علماء الأنثروبولوجيا ينظرون إلى ذلك المفهوم بشكل مختلف^(١).

ويختلف علم الإنسان الثقافى - الأنثروبولوجيا الثقافية - عن علم الإنسان الفيزيقي - الأنثروبولوجيا الفيزيكية - الذى يركز على الثقافة بشكل مكثف لتحليل ثقافة الإنسان الاجتماعى، ويميز علم الإنسان السلوك البشرى فيقول عنه بأنه إنتاج ثقافى لا علاقة له بالتحديد الجينى أى الجينات البشرية وهذا يعطى نقاشاً حول الانتشار الثقافى والتشبيه الثقافى والخصوصية الثقافية حسب التقاليد الأنجلو الفرنسية. ويستعمل مفهوم الثقافة كـرديف للمدينة إذ لا توجد مشكلة خاصة ملتصقة بالثقافة والمدنية لأن كلاهما ضد البربرية. أما فى ألمانيا وتحت التقاليد الرومانسية تعنى الثقافة مستودعاً لإبداعات الإنسان وإجازاته الأدبية ومبتكراته الخاصة. بينما تعنى المدنية عملية نمو المادة وتطورها التى تهدد ثقافة الأفراد بواسطة مجتمع كئلى متحضر^(٢).

ويرجع الفضل فى تحديد مفهوم الثقافة وشيوعه فى الدراسات الأنثروبولوجية إلى أحد رواد الأنثروبولوجيا الثقافية وهو «دوراد تايلور» E. Tylor حيث قدم تعريفاً للثقافة فى كتاب له صدر بعنوان «الثقافة البدائية» Primitive Culture سنة ١٨٧١ فيعرفها بقوله: «أن الثقافة هى ذلك الكل

(١) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٠-٦١.

(٢) معن خليل عمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، الشروق، ٢٠٠٠، ص ١١٧.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

المركب الذى يشتمل على العادات والمعتقدات أو العقائد والفن الأخلاق والقانون والعادات وغيرها من القدرات، أو العادات التى يكسبها الإنسان بوصفه عضواً فى المجتمع. كما تتضمن الأشياء المادية والفنون العلمية^(١).

ويعنى هذا التعريف ضمناً أن الثقافة والحضارة شئ واحد ولكن هذه المماثلة - وإن كانت ممكنة فى الاستخدام اللغوى الإنجليزى والفرنسى - إلا أنه يخالف تمييز اللغة الألمانية بين الثقافة Kultur والحضارة Zivilisation، حيث يشير مصطلح ثقافة إلى الرموز والقيم، بينما ينصب مصطلح الحضارة على تنظيم المجتمع.

وكان علماء الأنثروبولوجيا فى القرن التاسع عشر، من أمثال تايلور، ولويس هنرى مورجان، يروى أن الثقافة خلق واع من إبداع العقل الإنسانى. من هنا تتسم الثقافة والحضارة - فى ضوء هذا التصور - بنزعة تقديمه فى اتجاه بلوغ قيم أخلاقية كان المجتمع يعدها أعلى مستوى. وقد قادت هذه الرؤية العقل الفيكترى إلى تشييد بناء هرمى للثقافات أو الحضارات كان بمثابة مبرر للأنشطة الاستعمارية التى مارستها الحضارات الغربية ذات المستوى العالى من التنظيم^(٢).

ولقد أصبح تعريف تايلور للثقافة بمثابة نقطة انطلاق لمعظم التعريفات التى تناولت الثقافة. كما سيطر ذلك المفهوم الذى تحدد فى التعريف على أبحاث ودراسات الأنثروبولوجيا الثقافية لأكثر من نصف قرن، ولم تظهر الاختلاف حول هذا التوجه إلا عندما ظهرت بعض التعريفات الأخرى كتلك التى توصل إليها العالمان الأمريكان «كروير» و«كلاكهون» من أن الثقافة هى تجريد للسلوك وافقهما على ذلك «رالف بيلز» و«هارى هويجر»

(١) فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٢.

عندما أكد أن الثقافة هي تجريد مأخوذ من السلوك الإنساني، ويمكن ملاحظتها في الأفعال، وفي أنماط السلوك، ولكنها ليست ذلك السلوك الذي يقوم به الإنسان.

من الصعب أن نقدم تعريفاً دقيقاً لمفهوم الثقافة يتغلب على الجوانب الخاصة به، ويتفق عليه معظم علماء الأنثروبولوجيا الثقافية. ولقد قام كل من «كرومير» و«كلارك كلاكهون» في حوالي عام ١٩٥٣ بمجمع وتحليل ما يربو على مائة تعريف من تعريفات الثقافة التي صاغها العلماء، ولاحظ أن السمة المشتركة لهذه التعريفات هي أن الثقافة تكتسب عن طريق التعليم، كما أنها ترتبط بجماعة اجتماعية معينة^(١).

ولقد اتضح أن الكثير من التعريفات الأنثروبولوجية للثقافة قد تأثرت بشكل أو آخر بتعريف تيللور وتذكر منها على سبيل المثال تعريف «ويسلر» Wissler للثقافة بأنها كل الأنشطة الاجتماعية في أوسع معانيها مثل اللغة والزواج وتسوق الملائكية والإتيكيت والعصائد والفن.

وعرفتها «روث ميتسك» Benedict بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل العلاقات التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع.

ويرى «ليتون» L. L. أن الثقافة هي ذلك المجموع الكلي للأفكار والاستجابات العاطفية للشروط وطرائق السلوك المعناد الذي اكتسبه أعضاء المجتمع من خلال التوجيه أو المحاكاة والذي يشتركون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة^(٢).

(١) فوزي عبد الرحمن وعلى مكاري، مرجع سابق، ص ٦١ - ٦٣.

(٢) محمد يورى دعيس، علم الإنسانيات، وفتاليا المجتمع (الكتاب التاسع، الثقافة والشخصية) دراسات في الأنثروبولوجيا والسيكولوجية، ١٩٩٧، ص ٦٤، ٦٥.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— ١٦

أما «مالينوفسكى» فيعرفها بأنها ذلك الكل المتكامل من الأدوات والسلع والأفكار والمعتقدات والأعراف لمختلف الفئات الاجتماعية. كما يعرفها كروبير بأنها تعنى جملة ما ينتجه البشر، وبذلك فالثقافة هى قوة هائلة تؤثر فى البشرية بكل أنواعها وجماعاتها^(١).

ويُعرف «كروبير» (Kroeber) الثقافة بأنها «مجموعة ما أنتجه البشر فى اجتماعهم كما أنها قوة هائلة تؤثر فى البشرية جمعاء أفراد وجماعات على المستوى الفردى والاجتماعى»^(٢).

ويطلق على تلك التعريفات مسمى التعريفات الوصفية نظراً لأنها تحاول وصف المقصود بالثقافة.

على حين يطلق على بعض التعريفات الأخرى مسمى التعريفات الثقافية نظراً لكونها تهتم برصد البعد التاريخى فى الثقافة ويأتى على رأسهم تعريف «مارجريت ميد» عندما تذهب إلى أن الثقافة هى ذلك الكل المركب من السلوك الذى غناه وطوره الجنس البشرى، ويتعلمه جيل بعد جيل دون توقف، ويقترب من ذلك التعريف ما يراه «راد كليف براون» من أن الثقافة هى جملة اكتساب التقاليد الثقافية، كما أنها العملية التى تنتقل بها اللغة والمعتقدات والأفكار والأذواق الجمالية والمعرفة والمهارات، ومختلف الاستخدامات - من شخص إلى شخص ومن جيل إلى جيل.

وتجلبو خصائص النظرة التاريخية مفهوم الثقافة من تعريف «رالف لنتون» الذى يرى فيه «أن الثقافة هى مجمل تراث البشرية الاجتماعى»^(٣).

(١) فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦٤.

(٢) محمد يسرى دعبس، علم الإنسان وقضايا المجتمع، مرجع سابق، ص ٦٥.

(٣) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، مرجع سابق، ص ٦٥.

٣٠ — الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة —

ويؤخذ على التعريفات التاريخية نظرتها إلى الإنسان باعتباره حاملاً سلبياً للتراث والثقافة، وبالرغم من أن الحقائق تؤكد عكس ذلك فى كثير من جوانب الثقافة، حيث تتلاشى بعض السمات وتندثر فى إطار عمليات التجول التاريخى للمجتمعات، كما يحدث إحلال لكثير من السمات والتي تكون أكثر ملاءمة لاستمرار الجماعة وتفاعلها مع البيئة التى يحيا فيها^(١).

وتركز «روث بيندكت» (Bendict) على عنصر التعلم فى تعريفها للثقافة، حيث ذهبت إلى أن الثقافة هى الاصطلاح السوسولوجى للسلوك المكتسب وذلك السلوك الذى لا يكتسبه الإنسان بال ميلاد والذى لا تجلده خلاياه الوراثية مثلما هو الحال عند الدبائير أو النمل، لكنه سلوك لابد أن يتعلمه من جديد، الأجيال الصغرى من الأجيال الأكبر منها، عن طريق عمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية^(٢).

ولقد أخذ «ليتون» على «بيندكت» الاختزال الذى كانت تقوم به من خلال ربطها الثقافة بنمط ثقافى واحد يرتبط بنمط سلوكى مهيمن. ويؤمن أن الثقافة الواحدة من شأنها أن تتضمن فى الوقت نفسه عدة «أنماط» عادية من الثقافة، لأن عدة منظومات قيمية تتعايش فى عدد من الثقافات. ثم ينبغى النظر بعين الاعتبار - كما يقول «ليتون» إلى تنوع القوانين فى كنف المجتمع الواحد والفرد غير قادر على أن يجمع كل الثقافة التى ينتمى إليها ولا يملك معرفة تامة بثقافته. كما أنه لا يعرف من ثقافته إلا ما هو ضرورى له لكى يتوافق مع الجنس، العمر، الوضع الاجتماعى الخ، ليقوم بأدوار اجتماعية تنتج عنها. ووجود قوانين مختلفة يقود فى نهاية الأمر

(١) فوزى عبد الرحمن، وعلى المكاوى، مرجع سابق، ٦٥.

(٢) محمد يسرى دعبس، مرجع سابق، ص ٧٣.

إلى هذه التنوعات الدالة، إلى حد ما، على الشخصية الأساسية وهي التخصيصات القانونية^(١).

وإنى أرى أن الثقافة تكشف عن قدرة الإنسان على التكيف مع مستجدات الحياة، بالابتكار والإبداع والإضافة وهذا ما يفرق الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى التى تتبع نفس الأساليب والسبل من آلاف السنين وحتى الآن دوغما أدنى إضافة أو تطوير فلم يشهد التاريخ الإنسانى أن النحل مثلاً تخلى عن أسلوبه فى بناء خلاياه المداسية الشكل ليجعل منها شكلاً ثنائياً أو حتى عشوائياً، فى حين أن الإنسان طور ولازال يطور ملايين الأشكال المعمارية فى بناء وتشيد مسكنه.

ويتنقل «أوجيرن ونيمكوف» لرصد الجانب البنائى للثقافة فى تعريفه للثقافة بأنها «تتكون من المخترعات أو السمات الثقافية المتكاملة فى نسق بدرجات مختلفة من الارتباط بين أجزائه، وتنظم السمات المادية وغير المادية على السواء حول إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية وبناءاً عليه تمدنا بالنظم الاجتماعية التى هى قلب الثقافة، وتصل بالنظم الاجتماعية فيما بينها لتكون نموذجاً فريداً فى كل مجتمع».

هذا وتنقل لرصد تعريف أكثر شمولاً وشيوعاً للثقافة وضعه كلاً من «كروبر» و «كلاكهون» أن الثقافة تتكون من نماذج ظاهرة وكامنة من السلوك المكتسب والمتنقل بواسطة الرموز والتى تكون الإنجاز المميز للجماعات الإنسانية والذى يظهر شكل مصنوعات ومنتجات، أما قلب الثقافة فيتكون من الأفكار التقليدية المتكونة والمنتقة تاريخياً وبخاصة ما كان متصلاً منها

(١) دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢، ص ٤٧.

بالحقيقتين، ويمكن أن تعد الأنساق الثقافية، نتاجاً للفعل من ناحية، كما يمكن النظر بوصفها عوامل شرطية محللة لفعل مقبل^(١).

ومن ثم يتضح أن رؤية كلا من كروبر وكلاكهون أكثر شمولاً حيث أنهما أضافا البعد السيكولوجي والبنوي للثقافة ويظهر ذلك من قولهما بأن الثقافة مكتسبة هذا من ناحية، ثم إبرازهما للثقافة كنماذج من السلوك، هذا من ناحية أخرى، فضلاً عن اهتمامهما بدينامية الثقافة وكيفية انتقالها ويفسر نشأتها، كما أنهما أبرزتا الصلة الوثيقة بين الثقافة والشخصية وبصفة خاصة في نظرتها إلى الأنساق الثقافية من خلق الإنسان من ناحية، كما أنها تحدد سلوكه وأفعاله من ناحية أخرى، فضلاً عن ذلك فإن تعريفهما لا يهمل الجانب التاريخي في الثقافة^(٢).

ويرى «كروبر» (Krober) الثقافة - وهو أكبر داعية للثقافة في عصرنا - أن هذه الكلمة ظهرت لأول مرة في قاموس ألماني عام ١٧٩٣ وظهرت كلمة «ثقافة» لأول مرة في مؤلفي «جوستاف كليم» (Gustavklemm) وذهب «كليم» إلى أن الثقافة تشتمل على «العادات، والمعلومات والمهارات، والحياة المنزلية والعامة في أوقات السلم والحرب، والدين والعلم والفن» ثم جاء تايلور (Tylor) في كتابه الشهير «الثقافة البدائية» (١٨٧١) - وقبل استخدام كليم لكلمة ثقافة، وصاغ - على حد تعبير كروبر - «أكثر تعريفات الثقافة شيوعاً على الإطلاق»، ويمثل هذا التعريف ذي الصبغة الحديثة، القاعدة التي قامت عليها جميع تعريفات «الثقافة» فيما بعد، بغض النظر عن اتجاهات هذه التعريفات.

(١) إيكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الأنثولوجيا والفولكلور، ترجمة د. محمد الجوهري، د. حسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ١٤٣-١٤٤.

(٢) محمد يسري دعبس، مرجع سابق، ص ٨٢.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

ومن هنا يتضح أن وجهة النظر الأنثروبولوجية قد اختلفت حول مفهوم الثقافة من حيث الشمول أو التحديد، حيث يختلف علماء الأنثروبولوجيا فيما يتعلق بمستوى الحقيقة المتضمنة فى العلة - عند استخدامهاهم لفهوم الثقافة، فالبعض يتضمن كل المستويات والبعض الآخر معيارى أو افتراض، كما يختلف البعض الآخر فى مجال العلة ويرجع البعض منها فقط إلى تلك الدراسات أو المجموعات المميزة للمجتمعات التى فيها الدراسات الأنثروبولوجية العقلية، كما نجد البعض الآخر يتضمن كل العلات التى تشارك فيها تلك المجتمعات متضمنة ما فيها من عادات عالمية^(١).

وليس هناك من شك فى أن الدراسات الأنثروبولوجية عامة ودراسات «تايلور» أبو الأنثروبولوجيا خاصة قد ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر فى تطوير التعريفات السيكولوجية والسوسيولوجية للثقافة وأسهمت فى تطور مصطلح الثقافة بوجه عام، وذلك ما ستحاول رصده فى الصفحات التالية.

٢ - التعريفات السيكولوجية للثقافة:

تهتم التعريفات السيكولوجية بإبراز جانين هامين للثقافة أولهما: الثقافة كعملية تكيف وتوافق وأداة لحل كل المشكلات ويأتى على رأسها تعريف «سمير وكيلر» (Sumner & Keller) الثقافة بأنها مجموع الأساليب التى تكيف الناس لظروف حياتهم وهذا التكيف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال أفعال تجمع ما بين التنوع والانتقاء والانتقال.

وينظر «فورد Ford» للثقافة فى شكل قواعد تحكم السلوك الإنسانى تعطى حلولاً للمشكلات الاجتماعية.

(١) محمد يسرى دعبين، مرجع سابق، ص ٧١ - ٨٣

الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة

أما الجانب الآخر الذى تحاول أن تبرزه التعريفات السيكلولوجية فيتركز فى عنصر التعليم الإنسانى، ونذكر منها على سبيل المثال تعريف «ويسلر Wissler» للظواهر الثقافية على أنها تحتوى على كل أنشطة الإنسان التى يكتسبها عن طريق التعليم، كما أنها مركبات من السلوك المكتسب من قبل الجماعات الإنسانية.

وينظر «دافيز A. Davis» للثقافة بأنها تشمل كل مظاهر السلوك التى يتعلمها ويكتسبها الفرد فى تكيفه فى المجموعة^(١).

ومن ثم فإن التعريفات ذات الطابع النفسى أو السيكلولوجى تميل إلى إبراز جوانب معينة من التكيف، والتعلم والعادات. وتنظر للثقافة على أنها مجموعة أساليب فنية تحقق إشباع الحاجات، وحل المشكلات والتكيف مع البيئة. وتميل هذه التعريفات إلى إرجاع فكرة الثقافة إلى العمليات السيكلولوجية، حيث يمكن تعريف الثقافة بإيجاز على أنها السلوك المشترك، فلا ينظر للسلوك كجزء من الثقافة إلا عندما يشترك الجميع فيه أو يمارسه أعضاء الجماعة، فالسلوك الذى يكتسب الصفة الاجتماعية هو سلوك متعلم^(٢).

أما التعريفات السوسيلوجية للثقافة فتركز على البعد الاجتماعى للثقافة، فالثقافة هى محصله نهائية بكل تنظيماته وجماعاته وعلاقاته وهذا ما ستحاول تناوله فيما يلى:

(١) محمد يسرى دعبس، مرجع سابق، نص ص ٧٢، ٧٣.

(٢) تهنى الكيال، الثقافة الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧، ص ص ٥٦ - ٥٧.

٣ - التعريفات السوسولوجية للثقافة:

تختلف الرؤية السوسولوجية للثقافة باختلاف مدارس علم الاجتماع، فالدرسة الألمانية تركز عند تناولها للثقافة على المقارنة بين الثقافة والمدنية، وباتت جزءاً من النقد الموجه نحو المجتمع الصناعى الذى يتركز على أنه قوة مجهولة تؤثر الثقافة البشرية وتبعياتها. فى حين ينظر علم الاجتماع البريطانى والأمريكى لثقافة الجماعات الاجتماعية على أنه مجموعة من المعتقدات والأعراف أو طريقة عيش الناس لجماعات معينة. وكلما ازداد استعمال الثقافة ازدادت اختلافات مضامينها، إذ تارة تستعمل على أنها نسق المعتقدات لنسق القيم أو العقيدة وتارة أخرى تستعمل غير ذلك و يرى علماء الاجتماع وتنوع ثقافات المجتمع الصناعى على أنها ليست واحدة لكافة فئات المجتمع أو أنها تمثل نسقاً واحداً لكافة الأنساق الثقافية ولا تمثل الحياة الجمعية العامة للمجتمع^(١).

ومن أكثر التعريفات السوسولوجية إثارة للجدل تعريف «كارل ماركس» أن الثقافة هى كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها فى المجتمع من خلال سير التاريخ. ويُقصد من ذلك أن الثقافة ظاهرة تاريخية يتحدد تطورها بتتابع النظم^(٢). الاقتصادية والاجتماعية وتتخذ الثقافة فى أى مجتمع طبقى طابعاً طبقياً سواء فيما يتعلق بضمونها الأيدولوجى أو أهدافها العميقة.

ومن ثم يحدد التعريف الماركسى بوضوح أهم مكونات الثقافة من حيث كونها ظاهرة تاريخية ومحاولة ربطة بين الثقافة والنظم الثقافية والاجتماعية، كما أنه يعطى تفسيراً مادياً تاريخياً لنشأة الثقافة وتغيرها مع اهتمامه ببعد الطبقة الاجتماعية ومحاولة ربطة بن الطبقة والثقافة.

(١) معن خليل العمر، مرجع سابق، ص ١٧٧ - ١٧٨.

(٢) محمد يسرى إبراهيم دعبس، مرجع سابق، ص ٨٠.

وعلى النقيض من ذلك يأتي تعريف «بارسونز» الذى يرى أن الثقافة تتكون من تلك النماذج المتصلة بالسلوك وبمنتجات الفعل الإنسانى التى يمكن أن تورث بمعنى أن تنتقل من جيل إلى جيل بصرف النظر عن الجينات الوراثية^(١).

وعموماً يمكننا القول أن التعريفات السوسيولوجية للثقافة اهتمت بإبراز البعد الاجتماعى. و أثر ذلك على حياة الناس بصفة عامة.

ولقد اختلفت رؤية علماء الاجتماع للثقافة، واحتدم حولها صراع فكرى مفاده هل هى ثقافة أم ثقافات؟ هل يمكن أن يكون هناك ثقافات متعددة؟ أم أن هناك ثقافة إنسانية واحدة يمكن أن تجمع الجنس البشرى؟ ومن هنا ظهرت اتجاهات تحاول أن تربط بين الثقافة والشخصية، وظهرت مفاهيم النمط الثقافى العام والشخصية القومية إبان الحرب العالمية الثانية، وفى نهاية القرن العشرين تحولت مدرسة فرانكفورت النقدية لنقد المجتمع الصناعى الحديث بالتركيز على محور أساسى لتغيير المجتمع ألا وهو الثقافة، وتحولت الثقافة إلى متغير مستقل، وفى بدايات القرن الحادى والعشرين احتدم الصراع حول الثقافة التى صارت فى بؤرة الصراع الفكرى المحتدم بين الاعتراف بالثقافات الفرعية والخصوصية الثقافية ومن ثم الهوية الثقافية من جانب وبين مقولات الثقافة العالمية أو الثقافة الكونية، وبين الخصوصيات الثقافية وغلبة النمط الثقافى الأمريكى أو ثقافة الكوكاكولا دار الصراع الثقافى، وانطلقت دعاوى صراع الحضارات وحوار الحضارات.

وسوف أناقش تلك القضايا باستفاضة فى مواضع أخرى من الكتاب، ومن أكثر من زاوية، وكل تلك القضايا فتحت المجال أمام قضيه

(١) محمد يسرى إبراهيم دعبس، مرجع سابق، ص ٦٨-٨١.

أخرى غاية فى الأهمية وهى قضية الثقافة كفكر وسلوك وأسلوب حياة ، وهنا نجد لزماً علينا توضيح العلاقة بين الثقافة والحضارة والمدنية على مستوى الفكر وعلى مستوى السلوك ، كما أنه من الأهمية بمكان إيضاح المقصود بالثقافة الفرعية، والثقافة الجماهيرية والثقافة الراقية، والمقصود بالانتشار الثقافى والفرق بينه وبين الغزو الثقافى والهيمنة الثقافية، ثم المقصود بعولمة الثقافة وعلاقتها بثقافة العولمة وهل تلك المفاهيم هى من قبيل التجريد الفكرى أم أنها تعبر عن سلوك فعلى وأنماط حياة؟

كما أننا نواجه كثيراً بخلط بين مكونات الثقافة - خاصة بين الدارسين المبتدئين - حيث يخلط بين مفاهيم السمة الثقافية والسمط الثقافى والمركب الثقافى، وهذا يدعونا إلى إزالة أى لبس أو غموض عن تلك المفاهيم الأساسية التى بدونها يصعب على أى دارس أو مفكر مناقشة القضايا الثقافية بتفهم تام.

ولقد تعدى الخلط بين المفاهيم الثقافية مجرد الخلط بين مكونات الثقافة إلى الخلط بين عناصر الثقافة، فالبعض قد يخلط بين مفاهيم التراث والتقاليد والعادات والأعراف والقيم أو قد يستخدم بعضها محل بعض دونما أدنى فرق، وذلك قد يمتد إلى الباحثين المتخصصين الذى قد يقصر بعضهم من تلك المفاهيم أو يوسع مجالها لتشمل غيرها من المفاهيم.

وسوف يقودنا ذلك إلى طرح قضية جدلية الفكر والممارسة وهل الثقافة هى فكر وأدب وتراث فكرى وأدبى؟ أم أنها سلوك وعادات وأعراف وأنماط سلوك؟ أما أنها تفاعل جدلى بين الفكر والسلوك؟ أفكار تحاول كسر قيود العادات والمألوف؟ وعادات ومعايير وتقاليد وتراث تتركسها أفكار ورؤى؟ وصراع بين العام والخاص؟! كل ذلك سوف أحاول سبر أغواره فى الصفحات القليلة التالية.

ثانياً - الثقافة والمفاهيم ذات الصلة:

علينا أن نعرق فى هذا المجال بين مفهوم الثقافة وغيرها من المفاهيم وثيقة الصلة التى توضح الطبيعة الجدلية للثقافة بين الفكر والممارسة، وسوف نبدأ تلك التفرقة، بالفرق بين الثقافة والحضارة والمدنية وهى من أكثر المفاهيم إثارة للجدل.

(أ) الثقافة والحضارة:

احتاج الكتاب المعاصرون إلى التمييز بن مدلول كلمة الحضارة Civilization وكلمة Culture فخصصوا الكلمة الثانية بمعنى الثقافة، وأرادوا أن يفرقوا بذلك بين المظاهر المادية التى تقترن بالخواضر الكبرى وعمران الثروة وبين التربية الخلقية والفكرية التى تتمثل فيما تملكه الأمم من ثمرات التهذيب والثقيف ومن محصول ثروتها النفسية. وعند المحدثين من الأخلاقيين والاجتماعيين إن نهضات الأمم تبدأ بالثقافة أو بالعقائد والمثل العليا ثم تنتهى إلى العمران المادى الذى يترأى فى الأشياء المحسوسة وينقص نصيبه رويداً من المعانى الوجدانية حتى يؤول إلى الزوال. فلا تقوى الأمة على الاحتفاظ بالعمران ولا بالأمثلة العليا، ولا ترجى لها نهضة أخرى بغير عقيدة متجددة تبعثها إلى الحركة والطموح^(١).

والثقافة هى التى تمنح حضارة معينة Civilization شكلها و«نكهتها» الخاصة التى تميزها عن غيرها من الحضارات، رغم أن جوهر الحضارات الإنسانية واحد، ألا وهو عمارة الأرض أو «الخلاقة فى الأرض» إذا استخدمنا مفاهيم قرآنية، أو «العمران البشرى» إذا استخدمنا مفاهيم خلدونية.

(١) عبد العزيز شرف، مرجع سابق، ص ١٦.

الثقافة فى مواجهة العصر

فالثقافة هى «الأسلوب» الذى يتم به العمران أو الاستخلاف أو إقامة الحضارة والمدنية من حيث هو انعكاس للفلسفة المعيشية للجماعة المنشئة للحضارة، ومن خلال هذا الأسلوب، يمكننا تصنيف الحضارات، مثلاً إلى حضارة عربية إسلامية، وتلك صينية أو غربية أو شرقية، وهكذا. والحضارة السائدة فى لحظة تاريخية معينة، عبارة عن تجسيد للمجهود الإنسانى فى عمارة الأرض فى أعلى مراحلها.

ويمكن القول : أن الثقافة بهذا المعنى ، هى «وعى الجماعة بذاتها»، أو هى «روح الجماعة» ، وبالتالى فهى مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفاهيم الهوية والذاتية والخصوصية^(١).

لقد ارتبط مفهوم «الحضارة» بمعنى الاستنارة والتقدم القانونى والسياسى والسلوكى والمعتقدى والتنظيمى والتكنيكى، وتلازمت كلمة الحضارة مع معنى التقدم خاصة لدى رواد عصر التنوير، وساهم كبار المؤرخين فى تطور ذلك المعنى، وإن كان بعض المفكرين والمؤرخين يخلطون بين الحضارة والثقافة، وإن كانت الأخيرة ظاهرة أكثر تعقيداً، تتضمن عملية التنظيم والتحكم فى الخصائص المادية والتكنيكية لشعب ما، بالإضافة إلى معتقداته وفنونه، وأساليب تعبيره الفنية، وآدابه، ومجموعة مثله العليا، وأفكاره، وقيمه.

ومع تقدم القرن العشرين ... ساهم العلماء الألمان المحدثون، مثل: ألفريد فيبر فى توضيح الحضارة بوصفها عملية تقدم تاريخية معقدة، تبدأ من أول حالات التحول البدائى للإنسان: من الاعتماد المباشر على الطبيعة، إلى محاولة السيطرة عليها بالعمل، الذى يقترن بوضع نظم

(١) ترى أحمد هوية بلا هوية: نحن والعولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، «العولمة والهوية الثقافية» المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ٢٧٣، ٢٧٤.

٢- الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة

العلاقات الاجتماعية والسياسية. وهذه العملية، عملية مركبة ودينامية، وقد تتعرض لعوامل طبيعية أو غيرها، تؤدي لجمودها أو حتى لانتكاسها في إحدى مراحلها، وقد تؤدي إلى تطورها المستمر، أو إلى تغييرها من مستوى حضارى إلى مستوى آخر، وإن كان التقدم - إذا حدث - لا يحدث في خط مستقيم تصاعدي أبداً^(١).

وهناك علاقة بين الثقافة والحضارة تزداد توتراً وصراعاً في عصر العولة الذي طغت فيه فكرة صراع الحضارات، ولقد تناول أ. محمود أمين العالم تلك القضية بأسلوب فلسفى رائع أتفق معه فى كثير من جوانبه حيث ربط بين الثقافة والحضارة والهوية والعولة، ولقد أكد على «أن هناك تفاعلاً وتصارعاً تفاضلاً وتواصلًا حواراً وصراعاً تراكمياً وتجاوزاً، بين الثقافات المختلفة مع كل توسع ثقافى أو حضارى جديد فى مجرى التاريخ الإنسانى العام. أى أن مصطلح العولة فى عصرنا الراهن، هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية تمثلت فى البداية، فى ثقافة - بالمعنى الأنثروبولوجى - تخلقت فى رحم الأنساق الإقطاعية^(٢). فى أوروبا فى القرن السادس عشر الميلادى، وتتسم بنمط إنتاجى جديد مختلف هو نمط الإنتاج الرأسمالى الذى أخذ يمتد نتيجة لطبيعته التوسعية التنافسية داخل أوروبا ثم خارجها، بمختلف أساليب التدخل والسيطرة العسكرية والتجارية والثقافية الرمزية، حتى شمل اليوم كل أرجاء الأرض جميعاً من أدناها إلى أقصاها، وأصبح يمثل بتوسيعته وسيطرته الشاملة حضارة العصر الراهن، وأن تفاوت مستواه من مجتمع إلى آخر، وبين من أسهموا ويسهمون فى إنتاج وإعادة إنتاج وتطوير هذا النمط الإنتاجى الرأسمالى،

(١) سامى خشبة، مرجع سابق، ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢) محمود أمين العالم، العولة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث ٧ «العولة والهوية الثقافية والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٢٧٧.

الثقافة فى مواجهة العصر [١]

وبين من يسهمون فى إعادة إنتاجه هامشياً، ومن يغلب على علاقاتهم بهذا النمط طابع التبعية الكاملة. ولهذا لم تعد هذه العولمة أو هذه الثقافة التى أصبحت معممة عالمياً، لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث مصدر نشأتها الأولى، وإنما هى - رغم هذه النشأة الأولى - حضارة رأسمالية عالمية، تعد امتداداً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة عليها، والتى ما تزال معالمها وأثارها باقية حية داخل غمطها الإنتاجى الرأسمالى الجديد، هذا النمط الذى يتنوع بدوره بتنوع هذه الثقافات، مع استمرار سيادة طابعها النمطى الرأسمالى، وخاصة المالى فى وقتنا الراهن. وفى إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتجتون. ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف الطابع القومى والثقافى التراثى بينهما. وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا وإيران أو بينها وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيديولوجياً. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكى القديم، فى الوقت الذى كانت تدعم فيه أشد عناصر التيار الدينى تعصباً وتخلفاً فى أفغانستان وغيرها من البلاد العربية الإسلامية! إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة هو - أولاً - صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبيرة نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية والثقافية^(١).

(١) محمود أمين العالم، مرجع سابق، ص ٣٧٧-٣٨٠.

وإذا كان هناك خلط أو جدال حول مفهوم الثقافة والحضارة، فذاك الخلط وذاك الصراع دائر أيضاً حول مفهومات أخرى وثيقة الصلة بالثقافة، كالثقافة الفرعية وعلاقتها بالثقافة، والثقافة الجماهيرية والثقافة الراقية، وثقافة الشباب وعلاقتها بمفهوم الثقافة وذلك ما سنحاول الكشف عنه فيما يلي.

(ب) الثقافة والمفاهيم المشتقة:

سوف أحاول توضيح أوجه الاتفاق والاختلاف بين مفهوم الثقافة والمفاهيم المشتقة كمفهوم الثقافة الفرعية ومفهوم ثقافة الشباب، والثقافة المضادة. وسنبداً ها بمفهوم الثقافة الفرعية

١ - الثقافة الفرعية Subculture:

تسمى الثقافة الفرعية أحياناً بالثقافة الثانوية أو «الثقافة التحتية» ولا يوجد مجتمع إلا وتفرز الجماعات المختلفة فيه، منظومات خاصة بها من الرموز والمعاني والمفاهيم وغيرها من عناصر تكوين الثقافات، لكي تكون لها ثقافة، أو شبه ثقافة خاصة - جنباً إلى جنب، أو تابعة لعناصر تكوين الثقافة الرئيسية المركزية.

وقد تنبع هذه الثقافات التحتية (الفرعية) من طوائف عرقية، أو دينية، أو مهنية أو طبقية وغيرها. والدافع إلى توليد الثقافة التحتية - أو تطويرها أو المحافظة عليها - هو موقع «الجماعة» أو الطائفة - صاحبة هذه الثقافة التحتية من السلطة الاجتماعية أو الثقافية، وإن ما يقلق علماء الاجتماع الثقافي، وعلماء الاجتماع السياسي على حد سواء، هو نزوع الثقافات التحتية إلى الانفصال، وإلى التمايز الكامل عن الثقافة المركزية الرئيسية^(١).

(١) سامي خشبة، مرجع سابق، ٢١٩.

ويشير الاستخدام العام الأشمل لهذا المصطلح إلى أن الفكرة الجوهرية لنظرية الثقافة الفرعية هو النظر إلى تكوين الثقافة الفرعية كحل جمعى، أو حل متجدد، للمشكلات الناجمة عن طموحات الأفراد المحبطة، أو لوضعهم الملتبس فى المجتمع الكبير. وهكذا تكون الثقافات الفرعية كيانات متميزة عن الثقافة الأكبر (الأم)، ولكنها تستعير منها رموزها وقيمها ومعتقداتها (وكثير ما تعرضها للتشويه، أو المبالغة، أو قلبها رأساً على عقب). ويستخدم مفهوم الثقافة الفرعية على نطاق واسع فى ميدان دراسة علم الاجتماع للانحراف، كما يشيع بشكل خاص فى دراسات ثقافة الشباب^(١).

٢ - ثقافة الشباب Youth Culture:

هى بمعناها الدقيق «ثقافة فرعية» كانت موضوع جدل مهم ومؤثر بين الكتاب الوظيفيين (أساساً) من ناحية ونقادهم من ناحية أخرى. وتفسر ثقافات الشباب إما من خلال العوامل الفعالة فى تجربة المراهقة، أو التلاعب بأساليب الشباب فى الإنفاق وتفضية وقت الفراغ بفعل الإعلان وغيرها من وسائل الاتصال الجماهيرى^(٢).

٣ - الثقافة الجماهيرية Mass Culture:

يطلق على مفهوم الثقافة الجماهيرية مفهوم ثقافة شعبية Popular culture، ومن الفروق الهامة ذلك الفرق بين الثقافة الجماهيرية، وما يطلق عليه عادة الثقافة الراقية. حيث تضم الثقافة الراقية أشياء من قبيل الموسيقى الكلاسيكية، والفن الراقى. أما الثقافة الجماهيرية أو الثقافة الشعبية، فهى أوسع انتشاراً من ذلك بكثير وأقرب لكل فرد. ويتركز

(١) جودون مارشال، مرجع سابق، ص ٥٢٠، ٥٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ٥١٦.

الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة

الاهتمام الرئيسى للثقافة الجماهيرية على التسلية، وتسيطر عليها فى أوروبا والولايات المتحدة - على سبيل المثال - الألعاب الرياضية، والتلفزيون، الأفلام السينمائية، والموسيقى الشعبية المسجلة^(١).

وهناك أطروحتان متعارضتان أحدهما ترى أن الثقافة الحقيقية هى ثقافة النخب، وهى الثقافة المركزية المهيمنة أو ثقافة المرجع والثقافة الشعبية مجرد مشتقات من الثقافة المركزية ليست سوى ثقافات هامشية أو نسخ مشوهة من الثقافات الشرعية (ثقافة النخب) وينظر للثقافات الشعبية من هذا المنظور على أنها نواقص وتشويهات وعدم فهم.

وفى مقابل هذا المفهوم هناك مفهوم آخرين أن الثقافات الشعبية ثقافات مساوية لثقافات النخب إن لم تكن أرفع منهما ويرى القائلون بذلك أن الثقافات الشعبية هى ثقافات أصيلة، وأنها ثقافات مستقلة تماماً ولا تدل على شئ لثقافة النخب أو الطبقات المهيمنة^(٢).

وتتداخل دراسات الثقافات الجماهيرية مع دراسات الثقافات الفرعية، وثقافات الشباب والإيديولوجيا، والدراسة الاجتماعية لوقت الفراغ، وسويولوجيا وسائل الاتصال^(٣).

وهناك مفهوم آخر مقارب لمفومات الثقافة الفرعية، وثقافة الشباب، ويعكس التناقض والاختلاف بين مفهومى الثقافة الجماهيرية «الشعبية» والثقافة الراقية وهو مفهوم الثقافة المضادة.

(١) جوردون ملوشال، مرجع سابق، ص ٥١٤، ٥١٥.

(٢) دونى كوش، مرجع، سابق ص ٧٩، ٨٠.

(٣) جوردون ملوشال، مرجع سابق، ص ٥١٥.

٤ - الثقافة المضادة Counterculture:

ازدادت شعبية هذا المصطلح فى العقد السادس فى القرن العشرين عندما حصل رغبة الطلبة المتطرفين وسواهم لتشكيل سياسات ونظريات جديدة حول السياسة والعمل وحياة الأسرة التى طوقت ما هو قائم ومقبول قيمياً وأنماطاً سلوكية لكى يؤسسوا ما يطمحوا له وإليه فى مجال الحرية الجنسية واستعمال المخدرات والتحرر من حياة الأسرة^(١).

ويطلق مفهوم ثقافة مضادة Counter - Culture. حينما تتخذ بعض الثقافات الفرعية موقف المعارضة المباشرة للثقافة المسيطرة فى المجتمع الذى تعيش فى ظله، فترفض أكثر قيمها ومعاييرها أهمية، وتتحول إلى ما يعارضها فإنه يطلق عليها ثقافات مضادة. وقد شاع إطلاق هذا المصطلح بصورة عامة على ثقافات الطلاب، وجماعات الهيبيز، التى كانت طرفاً فى صراعات الشباب حوالى عما ١٩٦٨، كما يمكن أن يستخدم المصطلح على نطاق واسع أيضاً^(٢).

وإذا نظرنا للمفاهيم وثيقة الصلة بالثقافة فإننا نواجه بوجود كم ضخم من المفاهيم التى توضح طبيعة التقاطع أو أوجه الالتقاء والاختلاف، وكذا نواجه بكم آخر من المفاهيم التى تتناول العمليات الثقافية كالتغير الثقافى ومنها الانتشار الثقافى والصراع الثقافى والفجوة الثقافية وهذا ما سنحاول إيضاحه فيما يلى .

(ج) العمليات الثقافية والخطوط الفاصلة:

هناك عدد كبير من المفاهيم التى توضح الثقافة كعملية بها الكثير من التغيرات والصراعات وبها أيضاً بعد هام لا يمكن تغافله وهو الانتشار الثقافى، ودرجة الانتشار الثقافى والانتقال الثقافى والتخلف الثقافى.

(١) معن خليل العمر، مرجع سابق، ص ١٧٢.

(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥٢٤.

١ - التفاعل الثقافي Acculturation والاتصال الثقافي

: The Culture Contact

حتى ثلاثينيات القرن العشرين، كان علماء الاجتماع البريطانيون يستخدمون مصطلح: «الاتصال الثقافي» للإشارة إلى عملية اكتساب الفرد أو الجماعة (أو حتى المجتمع بأسره) الخصائص الثقافية لجماعة، أو مجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل، ولكن علماء الاجتماع الأمريكيين رأوا أن تعبير «الاتصال الثقافي» للإشارة إلى عملية اكتساب الفرد أو الجماعة (أو حتى المجتمع بأسره) الخصائص الثقافية لجماعة، أو مجتمع آخر من خلال الاتصال والتداخل، ولكن علماء الاجتماع الأمريكيين رأوا أن تعبير «الاتصال» - بالمعنى البريطاني - يعنى تأثر «الطرف الأضعف» بثقافة «الطرف الأقوى» إما لتفوقه السياسى والاقتصادى، أم لتفوقه البريطانى، واستبدالو به مفهوم «التفاعل» الذى يعنى تبادل التأثير بين مختلف الجماعات أو المجتمعات بصرف النظر عن قوة كل منهما السياسية، أو الاقتصادية أو التكنولوجية^(١).

٢ - التغير الثقافي The Cultural Change

يُقصد بالتغير الثقافى التغيرات التى تحدث فى سمة واحدة أو عدة سمات من سمات الثقافة. هذا ويهمنا أن نشير هنا إلى أن سمات الثقافة متشابهة وإذا حدث تغير فى سمة من سماتها، فإن ذلك يؤثر فى السمات الأخرى. ولحسن عند دراستنا لأسباب التغير الثقافى، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار الانتشار الثقافى والاختراعات. ويُقصد بالانتشار الثقافى انتقال سمة ثقافية أو أكثر من ثقافة إلى أخرى.

٣ - الانتشار الثقافى The Cultural Diffusion

لقد كان العلماء التطوريون فى القرن التاسع عشر يُبدون اهتماماً كبيراً بدراسة التطور الثقافى. كما أنهم كانوا يميلون إلى التقليل من

(١) سامى خشبه، مرجع سابق، ص ١٩٥.

الثقافة فى مواجهة العصر - [١]

أهمية الانتشار الثقافى. وعلى العكس من ذلك، اهتم فريق آخر من العلماء بدراسة الانتشار الثقافى. ولقد انتقد هؤلاء العلماء نظرية التطور الثقافى. وتقوم انتقادات هؤلاء العلماء على حقيقة واضحة جداً. وهى أن الثقافة غالباً ما تُستعار. وهى لا تنشأ فى صيغ متشابهة. فى المجتمعات المختلفة. بواسطة النمو التلقائى الناتج عن تشابه بعض الإمكانات الاجتماعية والطبيعية البشرية. ونحن لو أمكننا أن نتبع تاريخ أحد الاختراعات - سواء فى ميدان التكنولوجيا أو الفن أو الفكر أو العرف - فإننا فى الأغلب، نكتشف أن الاختراعات الموجودة عند عدد من الشعوب فى أمكنة مختلفة وفى أزمنة مختلفة. لم تظهر تلقائياً عند كل منها على حدة. وإنما توصل إليها أولاً شعب واحد فى مكان وفى وقت معين من تاريخهم. ثم انتشر بعد ذلك - برمته أو بعضه - من هذا الشعب إلى شعوب أخرى. ونحن إذا أمعنا فى نظر هذه المسألة، أكثر من ذلك، فسوف نجد أن السمات الثقافية المنقولة ربما تخضع لكل أنواع التغييرات أثناء عملية الاستعارة والاندماج فى ثقافات أخرى.

والانتشار الثقافى نتيجة لعوامل مختلفة. ومن هذه العوامل نذكر: انتقال أفراد أو جماعات بين المجتمعات التى يتم الانتشار الثقافى بينها. إطلاع أفراد المجتمع على ثقافة مجتمع معين عن طريق وسائل الاتصال المختلفة. الغزو، ونحن لو رجعنا إلى تاريخ الاستعمار الأوروبى فى القارة الإفريقية، فسوف نجد أن الغزاة كانوا يفرضون ثقافتهم على الشعوب المحتلة. فالاستعمار الفرنسى، مثلاً قد فرض ثقافته على كثير من الشعوب التى تعيش فى شمال وسط القارة الإفريقية.

والانتشار الثقافى ليس سهلاً دائماً. فقد توجد فى بعض الأحيان، عقبات تمنع الانتشار الثقافى بين مجتمع وآخر. ومن هذه العقبات نذكر:

وجود جبال أو صحارى تعزل المجتمع عن غيره من المجتمعات، وجود عوامل سياسية أو اجتماعية تمنع الانتشار.

ولا شك أن الانتشار الثقافى، فى العصر الحديث، قد أصبح أسرع من الانتشار الثقافى فى الأزمنة السابقة وهذا يرجع إلى التقدم الكبير الذى حدث فى ميدان وسائل الاتصال (مثلاً: المذياع، التليفزيون، الأفلام السينمائية، الجرائد، المجلات، الكتب) ^(١).

٤ - الانتقال الثقافى The Cultural Transmission :

عملية يتم من خلالها نقل الثقافة من جيل إلى جيل آخر، عن طريق التعليم سواء بصورة رسمية أو غير رسمية، فهى عملية تمثل استمرار التراث الاجتماعى وأنماط التفكير والسلوك والعمل، خلال الزمن ^(٢).

٥ - التخلف الثقافى The Cultural lag :

تحت هذا المصطلح كتب وليم ف. أوجبرن فى عام ١٩٥٠ فى استجابته فى التعميم الاقتصادى الخام الذى يفيد أن الظواهر النكافية والسياسية والاجتماعية فى تغير بشكل مباشر، فكانت استجابته فورية نحو التغير المبني على القاعدة الاقتصادية للمجتمع. ولاحظ أوجبرن أن التغير فى الثقافة لم يكن دائماً أو ضرورياً بنفس السرعة والدرجة مع التغيرات الاقتصادية. ومثال على ذلك: أنه ناقش الفكرة القائلة بأن الاقتصاد يؤثر على نظام تقسيم العمل فى الأسرة التى لا تتصلب مع

(١) على محمود إسلام الفار، معجم علم الاجتماع، (الإنجليزية - عربى) ط٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٤٨-١٥٠

(٢) محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨، ص ١٠٩

الثقافة فى مواجهة العصر —————

التغير الحاصل فى العقيدة أو الآراء التى تقول ببقاء المرأة فى المنزل. أو أن مكان المرأة الطبيعى هو المنزل. والتخلف الثقافى واجه نقاشاً حاداً فى علم الاجتماع وبالذات فى العلاقة بين القاعدة الاقتصادية والبنية الفوقية للثقافة فى المجتمع^(١).

ومن المفهومات الثقافية المثيرة للخلط خاصة بين الدارسين المبتدئين، المفهومات التى تتعلق بالعناصر الأساسية للثقافة كالتقاليد والعادات والعرف والتراث، لذا سوف أحاول تبين أوجه الاختلاف بين كل منها فيما يلى:

(د) أوجه الاختلاف بين العناصر الثقافية:

هناك أوجه اختلاف واتفاق وقد يكون تداخل بين العادات والتقاليد والأعراف، والمعايير وسوف أحاول توضيح ذلك بشئ من التفصيل فيما يلى.

١ - معيار Norm، معايير Norms:

هى وصفات تخدم كإرشادات عامة للسلوك الاجتماعى. ويعرض السلوك البشرى منظمات معينة تكون ناتجة عن إفرازات التوقعات العامة. وبهذا المعنى يكون الفعل البشرى (السلوك) ما هو إلا حكم القواعد العامة. ليس بالضرورة المعيار الاجتماعى أن يكون سلوكاً حقيقياً. أن السلوك المعيارى ليس بهذه البساطة ليظهر على شكل نمط واقعى. وطالما يشير المصطلح إلى التوقعات الاجتماعية حول السلوك الصحيح أو المناسب. فتستخدم المعايير لتقويم السلوك البشرى ليكون وفق رضاء وامتثال الناس، بينما الانحراف عن المعايير يواجه بعقوبة وجزاء. ويتم اكتساب المعايير ذاتياً

(١) ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهوارى، وسعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، أب. ت.، ص ١٧٦.

عن طريق التنشئة الاجتماعية. ويعد مفهوم المعيار نواه لنظريات النظام الاجتماعي^(١).

ويميز عالم الاجتماع في «درجات» أو «أبعاد» التجربة بين المعايير التي تعتبر طرائق للعمل والوجود والتفكير محددة ومعاقب عليها اجتماعياً، القيم التي توجه بطريقة غامضة نشاط الأفراد عبر تقديم مجموعة من المراجع المثالية لهم، وفي الوقت نفسه جملة من رموز تحقيق الذات، التي ساعدتهم على تحديد موقعهم وموقع الآخرين بالنسبة لهذا المثال. ولكن نظام القيم ونظام المعايير ليسا منفصلين بشكل دقيق - ما عدا في الحالة الحدية لعمل تقني، يعنى تماماً الأهداف التي يسعى إليها ويكون السيد المطلق للموارد والوسائل التي يحركها. وفي أغلب الأحيان يبقى التمييز بين المعايير والقيم نسبياً ومجرداً ويكون من الاعتبارية عدم الأخذ إلا بالبعد المعيارى (أو القيمى) كما إهمال الجانب «المنتظم» للوقائع الاجتماعية على حساب الجانب المتغير^(٢).

٢ - العرف Custom:

يستخدم هذا المصطلح بشكل مكثف من قبل علماء الإنسان لوصف أنماط السلوك والمعتقدات التي تشير إلى رتبة الحياة اليومية لتمييز ثقافة معينة عن الأخرى^(٣).

والعرف عبارة عن طائفة من الأفكار والآراء والمعتقدات التي تنشأ في جو الجماعة وتنعكس فيما يزاوله الأفراد من أعمال وما يلجأون إليه في

(١) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ٣١٤، ٣١٥.

(٢) ر. بوردن وف. - بوريكو، المعجم النقلى لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ط١، ١٩٨٦، ص ٥١٤.

(٣) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ١٧٩.

كثير من مظاهر سلوكهم الجمعى ويضطر الأفراد إلى الخضوع لهذه المعتقدات لأنها تستمد قوتها من فكر الجماعة وعقائدها. فلا يملكون الخروج على ما ترسمه لهم إلا فى أضيف الحدود، ولا يستطيعون أن يعزلوا أنفسهم عن الأخذ بها أو التفكير فى ضوء ما توحى به، ولذلك نجد أن معظم الأفراد منساقين إلى السير فى ركاب العرف ومن يحاول أن يتصدى لما يفرضه من مظاهر السلوك أو من المعتقدات والآراء يقابل من الجماعة بقوة تتناسب مع قوة العقيدة التى خرج عليها ومبلغ تأثيرها فى ضمير الجماعة. ولا أدل على ذلك من أن الإنسان لا يستطيع أن يقدم دليلاً مقبولاً ومعقولاً عن الأعمال أو الآراء التى يأخذ بها ويتصرف فى ضوء ما تمليه عليه سوى ترديد القضية الشعبية المتوترة وهى «لقد جرى العرف على ذلك»^(١).

٢ - العادات The Customs

الطرق المستقرة للتفكير والسلوك فى المجتمعات. وتتم دراسة العادات على مستويات مختلفة. فالدراسات الإثنوجرافية تهتم بالوصف الدقيق تفاصيل الحياة اليومية الروتينية. وفى مستوى أعلى من التعقيد، ينصب الاهتمام على تحليل القواعد المتضمنة فى هذه التفاصيل، وصولاً إلى استخلاص الأنماط الثقافية لتلك الأفعال المتكررة. وأخيراً يمكن النظر إلى العادة باعتبارها تعكس الطبيعة المميزة للثقافة بأكملها، أو لمنطقة ثقافية (قد تكون منطقة جغرافية يشترك سكانها فى ثقافة مشتركة أو تضم عدداً من الثقافات الفرعية).

والعادات جزء هام أو فصل عام من دستور الأمة غير المكتوبة. بيد أنها مدونة فى صدور الأفراد رواسبه فى تكوينهم وتمثل دعامة جوهريّة من

(١) مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه «المدخل إلى علم الاجتماع»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٦٧.

دعائم تراثهم الاجتماعي. وهذا التاريخ الطويل الشاق يضيف على العادات قدراً من التقديس والاحترام، ويؤكد ثباتها واستقرارها، ويوسع نطاق عموميتها وانتشارها بين سائر أفراد المجتمع. ولذلك لا تقتصر العادات على طائفة معينة أو طبقة خاصة شأن التقاليد أو العرف، ولكنها تمتاز بالعمومية والانتشار على أوسع نطاق داخل البيئة الاجتماعية. وهذه الأمور وما إليها تفسر لنا سر تعلق الأفراد بها وخضوعهم لما تفرقه عليهم^(١).

٤ - التقاليد Traditions:

ويشير التقليد في معناه الأولى إلى ممارسة المعتقد شئ من صنع الإنسان ويراعته ينتقل من جيل إلى آخر. في حين يكون مضمون التقليد لفظياً وبالذات عندما يشير إلى بعض أسس الثقافة التي تعتبر جزء من الإرث العام لجماعة معينة. ويعد التقليد مصدراً للاستقرار الاجتماعي والشرعية العامة ومع ذلك فإن (التقليد) يقدم قاعدة لتغير الحاضر. المفهوم مهم جداً في علم الاجتماع في إقامة مقارنه مع المجتمع الحديث وحوار مع طبيعة السلطة^(٢).

التقاليد عبارة عن طائفة من قواعد السلوك الخاصة بطبقة معينة أو طائفة أو بيئة محلية محدودة النطاق. وهي تنشأ من الرضى والاتفاق الجمعي على إجراءات وأوضاع معينة خاصة بالمجتمع المحدود الذي تنشأ فيه. ولذلك فهي تستمد قوتها من قوة المجتمع (الطبقة أو الهيئة) التي أصطلح عليها وتقرض سلطتها على الأفراد بإسمه. فالتقاليد شأنها شأن العادات والعرف، عبارة عن مصطلحات اجتماعية مزودة بصفة الجبر والإلزام. وهي فوق ذلك صفة مميزة للطبقة التي تأخذ بها، واحترامها علامة مؤكدة على مبلغ تضامن هذه الطبقة وحرصها على تحقيق قوتها الذاتية. ومن التقاليد

(١) مصطفى الخشاب، مرجع سابق، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٢) ميشيل مان، مرجع سابق، ص ١٥.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [١]

ما يتصل بالمقومات الأساسية للجماعة، ومنها ما يتصل بالأحوال العادية ومسائل الروتين فى حياة المجتمع.

هذا، وينبغى الإشارة إلى أن كثيراً من المفكرين لا يفرقون بين العادات والعرف والتقاليد باعتبار أنها جميعاً تعبر عن مظاهر السلوك والأساليب العامة فى التفكير والعمل؛ بيد أنهم متفقون جميعاً على أن هذه الأمور هى الأصول التى استمدت منها النظم والقوانين مادتها، وهى الدعائم الأولى التى قام عليها التراث فى كل بيئة اجتماعية، وهى فوق ذلك القوى الموجهة والمؤثرة فى أعمال الأفراد.

وقد حلل العلامة (فاكسويلر Waxweiler) العادات والتقاليد وأرجعها إلى أصولها الأولى وصور المراحل التى قطعتها فى تطورها. فذهب إلى القول بأنه تنشأ فى كل جماعة طائفة من الأفعال والإجراءات التى يزاوِل الأفراد لتنظيم أحوالهم والتعبير عن أفكارهم وما يجول فى مشاعرهم ولتحقيق الغايات التى يسعون إليها والملاحظ أنهم يكررون أفضل هذه الأفعال وأكثرها تحقيقاً لأغراضهم ويفضل هذا التكرار تصبح الأعمال والأفعال «عادات» وعندما ترسب هذه العادات فى عقل الجماعة وشعور الأفراد تصبح «قواعد قانونية» ومجموع هذه القواعد التى تربط بمظهر واحد من مظاهر النشاط الاجتماعى يكون «النظم» ومجموع هذه النظم يكون «التنظيم الاجتماعى» الذى يتركز عليه استقرار المجتمع^(١).

وإذا كان العلماء والباحثين اختلفوا حول مدى الاتفاق والاختلاف بين العادات والتقاليد والأعراف والمعايير، وإذا كان الدارسون المبتدئون قد خلطوا بين هذا وذاك، فإن اختلاف العلماء امتد ليشمل المفهومات التى

(١) مصطفى الحشاب، مرجع سابق، ص ١٦٩، ١٧٠.

تمثل مكونات الثقافة فالبعض ينظر للسمة الثقافية غمطاً ثقافياً بالنسبة لثقافة معينة، قد يكون سمة ثقافية لثقافة أخرى، وحاول بعض الباحثين وضع خطوط فاصلة بين تلك المفاهيم.

(و) مكونات الثقافة: (★)

تختلف مكونات الثقافة أو بالأحرى ما يمكن للباحثين وصله باختلاف الظاهرة محل الدراسة، فما قد ينظر إليه بوصفه سمة ثقافية، قد يعد مركباً ثقافياً عند دراسة ظاهرة أخرى. ولنعطى مثلاً مبسطاً لذلك. فإذا ما درسنا ثقافة إحدى القبائل الإفريقية - على سبيل المثال - فإن إشعال النار يعد هنا سمة ثقافية، أم إذا ما درسنا الفرق بين وسائل الطهي في الثقافات المختلفة فإن إشعال النار هنا يعد مركباً ثقافياً، وعيدان الثقاب، أو الإشعال الذاتي للموقد الكهربى، أو الحجر قد ينظر إليها في هذه الحالة كسمة ثقافية. فالإشعال الذاتي والموقد الكهربائى والكهرباء سمات ثقافية للموقد الكهربى المستخدم للطهو في الثقافة الحديثة، والحجران والقش سمات ثقافية لطرق الإشعال البدائية، وعيدان الثقاب والموقد - على اختلاف أشكاله - عيدان سمان ثقافيتان ملازمتان لأساليب الطهو في الكثير من مجتمعات العالم الثالث مثلاً.

★ تم الاستعانة بعند من المراجع لصياغة تلك الفقرة منها:

- على محمود الفار، معجم علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٥٧، ١٥٨.
- تهاى حسن الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، مرجع سابق، ص ٣٨-٥٧.
- محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١٠٦.
- نهلة إبراهيم محمد الأبعاد الاجتماعية والثقافية للشخصية القومية المصرية دراسة في علم الاجتماع الثقافى، ط ١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦، ص ٦٢-٧٤.
- فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ٧٨-٨١.

فالسمة الثقافية Culture trait هى أصغر وحدة فى الثقافة وهناك سمات مادية وسمات غير مادية، والسمات الثقافية لها أهمية كبيرة. فالعلماء يستطيعون عن طريق هذه السمات - المقارنة بين ثقافات الشعوب المختلفة والتعرف على ما قد حدث من تأثير متبادل بينها. هذا وبهنا أن نشير هنا، أيضاً إلى أن السمة الثقافية لا تعيش مستقلة عن غيرها من السمات فهناك تأثيرات متبادلة بين السمات الثقافية المختلفة.

أما المركب الثقافى The Cultural Complex فهو عبارة عن مجموعة من سمات ثقافية مرتبطة ارتباطاً عضوياً فى منطقة ثقافية معينة، ومن الممكن أن ترتبط سمات المركب الثقافى عند انتشارها، فينتقل المركب الثقافى ككل.

والنمط الثقافى The Culture Pattern، فقد قدم كروبير تعريفاً له مؤداه أن «الأنماط الثقافية The Culture Pattern» هى روابط أوصلات قائمة بين السمات الثقافية يفترض أنها تشكل بناءاً محدداً ومتماسكاً، يؤدي دوراً وظيفياً، ويكتسب قيمة تاريخية ويحقق استمراراً فى الوجود.

أما النمط الثقافى العام The Main Culture Pattern، فهو يعبر عن مجموع السمات الثقافية العامة التى يشترك فيها أعضاء مجتمع معين أو الغالبية العظمى منهم، والتى تمثل الشخصية الأساسية للمجتمع، والتى تجمع أعضائه فى سمات مشتركة على اختلافهم، وهى ليست ثابتة وإنما هى خاضعة للتغير، فهى ليست دائمة الاستمرارية، ولا تتغير تغيراً كلياً مطلقاً.

ثالثاً - الثقافة ... الخصائص والوظائف:

الثقافة الإنسانية لها خصائص ووظائف تميزها وتميز الجنس البشرى عن سائر المخلوقات، فسائر الكائنات الحية لها ثقافة هى

الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة

الأخرى تؤدي وظائف هامة لاستمرار الحياة البيولوجية لتلك الكائنات، وتساعدها على تنظيم حياتها وتناسلها وأساليب معيشتها وعملها وإنتاجها.. الخ^(*).

أما ثقافة الجنس البشرى فثقافة من نوع يختلف لها خصائص مختلفة، ولها وظائف متعددة ساعدت الإنسان على تفرده عن سائر المخلوقات، فالثقافة الإنسانية هي التي تحتوى بين دفتيها على العمومية والخصوصية فى آن واحد، تحتوى على ما يجمع الجنس البشرى كله فى خصائص عامة، ولها من التنوع والتفرد ما يخلق آلاف وآلاف الثقافات. وثقافة الكائنات الحسية جميعاً ثابتة لا تتغير من آلاف السنين، أما ثقافة الجنس البشرى لثقافة متصلة ومتغيرة فى آن واحد، والكائنات الحية تؤدي نفس الأدوار بنفس السبل من آلاف السنين، ولكن الإنسان قادر على التعلم واكتساب الثقافات الأخرى، وينقلها لأبنائه وأحفاده، وكل جيل قادر على لفظ ما يشاء من أنماط ثقافية، وقادر أيضاً على إضافة أنماط أو حتى سمات ثقافية جديدة لم يعهدها من سبقوه. والثقافة الإنسانية قادرة على الاحتفاظ بكل ما هو مثالى من قيم ومعايير وأخلاقيات توجه السلوك لما ينبغى أن يكون وفى نفس الوقت تحمل أنماط سلوك قد تختلف إلى حد كبير عن تلك المثاليات على أرض الواقع، فالحياة اليومية تزخر بما ينبغى أن يكون وما هو كائن، وبين هذا وذاك تتعدد الثقافات، وتختلف المجتمعات وتنفرد أساليب الحياة، ومستويات الصراع الاجتماعى والفكرى والثقافى.

★ المزيد من التفاصيل انظر:

- ميشيل توماسيللو، الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع (٣٢٨)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ٢٠٠٦.

(أ) خصائص الثقافة .. جدلية الفكر والممارسة (*)

للثقافة مجموعة من الخصائص المتداخلة والمتراكبة، يحل بعضها محل بعض أحياناً، وتتفاعل العديد من خصائصها أو حتى كل خصائصها فى مواقف تفاعل متعددة فى أحيان كثيرة. بين الفكر والسلوك، بين القيمة وممارستها أو السلوك وفقاً لها علاقة جدلية صراع مستمر بين الفكر والممارسة يشكل جوهر الثقافة وجوهر الحياة اليومية.

ومن خصائص الثقافة أنها:

ظاهرة إنسانية:

مع اعترافنا الكامل بأن لكل جنس أو نوع من الكائنات الحياة ثقافته الخاصة، إلا أن الثقافة بمعنى الإضافة والتنوع والشمول والجللة والإبداع والابتكار لا يتميز بها إلا الجنس البشرى، الذى تميز عن سائر المخلوقات بالثقافة والمعرفة والقدرة على التعبير ومن هنا كانت أهم خصائص الثقافة أنها ظاهرة إنسانية، من صنع الإنسان، فهو صانعها ويحافظ عليها، ويتعلم ليطور منها ويغيرها بالنبد أو بالإضافة.

أنها تكتسب بالتعلم:

فالإنسان يتعلم قادراً من سلوكه يفوق بكثير ما يتعلمه أى كائن آخر، ولكن ذلك لا يعنى أن عملية التنشئة الاجتماعية التى يمر بها الإنسان تورثه بعض الأشياء شأنها شأن الخصائص البيولوجية، ولكن مجتمعه ككل يؤثر فيه

★ تم الاستعانة بالراجع التالية فى صياغة هذه الفقرة:

- فوزى عبد الرحمن وعلى الكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ٦٧-٨٤.
- طلعت ذكرى ميناء الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة، ص ٢٥-٣٦.
- تهانى حسن الكيال، مرجع سابق، ص ٤٠-٨٦.

ويضيف إلى مداركه كل يوم جديد يتعلمه، ومع تعاظم عملية الاتصال الإنسانى ومع التطور التكنولوجى، صار إمكانية التعلم الإنسانى أرحب وأعظم من فنى قبل. فقديماً قالوا أن من يعيش أكثر يعرف أكثر، ومن يسافر يعرف الأكثر، ولكتنا اليوم لسنا فى حاجة إلى المزيد من هذا أو ذاك، فالإنسان يمكنه أن يعرف ملايين الأشياء وهو لم يزل مكانه، فالكرة الأرضية بأسرها صارت بين يديه من خلال شبكه الإنترنت، ولم يعد البيت وحده المصدر الأساسى لاكتساب الثقافة، ولكن هناك روافد أخرى على رأسها وسائل الإعلام الحديثة وشبكة الإنترنت، التى أعطت فرصه التواصل الثقافى العالمى، ولكنها لم تلغ قط الخصوصية الثقافية لكل مجتمع على حدة^(*).

الثقافة جعاع للفكر والسلوك:

الثقافة فكر لا يمكن تتبعه ودراسته وملاحظته إلا من خلال رصد أنماط السلوك المختلفة التى تعبر عن جوهر الثقافة التى نشأت وانصهرت فيها، فالثقافة فكر وقيم ومثل قد يؤمن بها أفراد المجتمع ويسلكون وفقاً لها، وقد تكون مجرد قيم يعرفها أفراد المجتمع ولكنهم لا يسلكون وفقاً لها، فمعظم الناس يؤمنون بالمبادئ الديمقراطية والاشتراكية، ولكن السلوك اليومى لهم لا يتبع دائماً المبادئ الاشتراكية والديمقراطية.

والواقع أن الاتجاهين الواقعى والمثالى يمثلان وجهين لعملة واحدة، فإذا ما رصدنا طقوس الميلاد فى المجتمع المصرى على سبيل المثال فإننا سنجد الكثير من أنماط السلوك كطقوس السبوع والحبوب ورش الملح وإضاءة الشموع والسكين والحبز الذى يوضع بجوار المولود وغيرها لا يمكن تحليلها دون وضعها فى إطار الثقافة المصرية ككل. فتللك الممارسات والعادات وراءها الكثير من الأفكار والمعتقدات الخاصة بحمايه المولود،

★ سوف أتعرض لتلك القضية بشئ من التفصيل فى الفصل الأخير من الكتاب.

الثقافة فى مواجهة العصر — [1]

وطرد الأرواح الشريرة، ودرا العين والحسد، وجلب الأرواح الطيبة لحماية المولود وذلك لاشك يمثل صعوبة فى رصد تحليل الثقافة التى تتسم بالتعقيد، والتكامل، والنشعب فى كثير من الأجيال.

الثقافة متصلة ومتغيرة:

فالإنسان دوماً قادراً على الإضافة إلى تراثه الثقافى الذى تورثه جيلاً بعد جيل، فمنذ أن عرف الإنسان الكتابة وهو يضيف إلى محتوى ثقافته، ويتناقلها، ويطورها، لصالح الأجيال اللاحقة التى تضع هى الأخرى بصماتها الخاصة، وهذا يعنى أن الإنسان قادر على نقل ثقافته والحفاظ على الكثير من أنماطه الثقافية حتى ولو لم يعرف سبب سلوكه على نحو معين، أو سبب إتباعه العادة أو تقليد ما، ولكن ذلك لا يعنى أبداً أنه لن يضيف إليها دوماً الجديد والجديد فالثقافة دوماً فى حالة صيرورة دائمة تأخذ من القديم وتضيف إليه ملامح جديدة تتفق مع طبيعة التقدم الذى تعيشه.

الثقافة تصاغ بصورة كبيرة من خلال الرمز:

تصاغ الثقافة من خلال الرموز، فالرموز تكاد تكون ظاهرة نعرفها كل الثقافات الإنسانية للإشارة إلى بعض الأشياء المادية كالعلم والشعارات التى تتخذها الدول رمزاً لها، ويتميز الإنسان عن سائر المخلوقات بقدرته على إعطاء معنى للأشياء وللأفعال التى يلاحظها، وكذلك فهو يتميز بقدرته على فهم تلك المعانى فى إطار كل ثقافة من الثقافات، وتسمى هذه العملية «إضفاء الرموز» وقد تمتلك بعض الحيوانات القدرة على استخدام الرموز وذلك من خلال التدريب، ولكنها ليست مهياة لأن تبتكر لنفسها هذه الرموز.

الثقافة ظاهرة ومتضمنة:

فالثقافة ظاهرة لأنها تظهر فيما يصنعه الإنسان من ملابس وأدوات وفنون وتقاليد وكل ما يمكن ملاحظته بسهولة ووضوح، وهى أيضاً متضمنة أو ضمنية لأن كل الأشياء المادية وأشكال السلوك المختلفة وراءها فكر يوجهها، فالأشياء المادية ما هى إلا نتاج أفكار المجتمع وقيمه وتقاليده ومعايره وقوانينه واتجاهاته ومثله العليا نحو الطبيعة والحياة.

الثقافة لها القدرة على التكيف والتوافق والتكامل والانتشار:

فالثقافة من خصائصها الأساسية المرونة والقدرة على التكيف مع المستجدات أياً كانت بيئية أو بيولوجية أو نفسية، فتختفى بعض الأشكال التقليدية التى لم يعد لها القدرة على إشباع حاجات الأفراد، كلما استجدت الحاجات الإنسانية ظهرت تكيفات ثقافية جديدة لتلبيتها.

وتميل الثقافة إلى التكامل كنتيجة طبيعية لقدرتها على التكيف، فالثقافة تتجه باستمرار إلى خلق الانسجام بين أجزائها المختلفة وتميل إلى أن تكون كلاً متكاملًا. وتعتبر الثقافة متكاملة إذا ما ترابطت فيها الأنماط الثقافية المختلفة. وكلما زاد تكامل الثقافة تماسكت أنماط السلوك مع بعضها البعض. أما إذا قل تكاملها فإن هذه الأنماط تصبح مستقلة بعضها عن البعض.

والثقافة حينما تنزع إلى التكيف والتوافق مع الحاجات الإنسانية الجديدة، فإنها قد تسعى لأخذ بعض السمات أو الأنماط الثقافية الأخرى وتعمل على دمجها مع السمات أو الأنماط الثقافية الأخرى وتعمل على دمجها مع السمات أو الأنماط الثقافية للثقافة الأم، وهذا يعنى أن من خصائص الثقافة الأساسية القدرة على انتشار ثقافة مجتمع ما فى غيره من المجتمعات، فطريقة الطهو مثلاً قد تنتقل وتنتشر فى أكثر من مجتمع ليلبى

الثقافة فى مواجهة العصر —————

الحاجة فى التغيير، فتجد فى مجتمع واحد مطاعم صينية وبابائية وهندية وشامية ومكسيكية وإيطالية وأمريكية ... الخ.

الثقافة شمولية متعددة:

الثقافة من أهم خصائصها الشمولية والعمومية، فالثقافة الإنسانية لها من الخصائص المشتركة ما يجعلها تختلف عن ثقافة الكائنات الحية بأسرها، كالقدرة على الابتكار والإبداع الفكرى والقدرة على المحاكاة جنباً إلى جنب مع القدرة على التغيير.

ولكل مجتمع إنسانى ثقافته الخاصة المتميزة التى تختلف فى مجموعها عن ثقافة أى مجتمع آخر، وذلك لا يمنع من وجود ثقافات فرعية داخل الثقافة الكلية للمجتمع، ويعكس ذلك الشكل المركب الذى تبدو عليه الثقافات فى الواقع، إذ ليس من الضرورى أن تظهر كافة السمات التى تكون الثقافة بوضوح فى كل قطاعات المجتمع، ولكنه يظهر بوضوح فى جزء من المجتمع دون الأجزاء الأخرى.

فهناك دوماً عموميات ثقافية Universals بن المجتمعات الإنسانية، أو عموميات فى المجتمع الواحد، أو حتى فى الثقافة الفرعية الواحدة، وتلك العموميات تتمثل فى وحدة المشاعر والمعتقدات الدينية والحلجات الإنسانية، ولكن ذلك لا يمنع وجود الخصوصيات Specialities التى تحمل ملامح التمايز والتغاير والاختلاف بين المجتمعات الإنسانية، أو داخل المجتمع الواحد، ودون أن تؤدي تلك الخصوصيات إلى فقدان التجانس العام للمجتمع الواحد أو حتى للمجتمع الإنسانى ككل.

وتؤدي الثقافة بصفة عامة والثقافات الفرعية Subcultures وظائف هامة فى الحفاظ على المجتمعات، وفى تلبية الاحتياجات الاجتماعية والفردية على حد سواء.

(ب) وظائف الثقافة بين اختلاف الثقافة وثقافة الاختلاف(*)

خصائص الثقافة تحدد وظائفها فى الحياة الإنسانية بصفة عامة، بالنسبة لكل مجتمع إنسانى على حدة، بالنسبة للأفراد فى كل مجتمع إنسانى، فتختلف الثقافة الاختلاف الذى يلى الحاجة إلى التفرد والتميز لدى الإنسان، فيصبح البحث عن الاختلاف ثقافة، وتصبح الخصوصية الثقافية، والتمايز الثقافى سمة ملازمة للمجتمعات الإنسانية، كل يبحث عن مصدر تفرد، وتلبى الثقافة ذلك المطلب فتصبح هناك ثقافات مختلفة، وتصير ثقافة الاختلاف سمة ملازمة للجنس البشرى.

ومن هنا كانت أهمية الثقافة فى قيامها بوظائف علة لتلبية الحاجات الإنسانية، الاجتماعية، والفردية المتعددة ومنها:

الثقافة تسد حاجات الأفراد البيولوجية:

الثقافة تساعد الأفراد والمجتمعات على سد حاجاتهم البيولوجية من المأكل والملبس والمأوى والحفاظ على النوع، فلكل مجتمع ثقافته الخاصة وأنماطه الثقافية الخاصة فى المأكل والملبس والسكن وأساليب الزواج والاختيار الزوجى وأساليب التنشئة الاجتماعية.

الثقافة تزود الأفراد والمجتمعات بموجهات السلوك:

فالثقافة هى التى تزود الأفراد والمجتمعات بالقيم والمثل العليا والعادات والتقاليد والمعايير والقوانين التى تحكم السلوك، وتوجه أساليب التفاعل، وتحكم العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا يحصى الأفراد ولا المجتمعات.

★ لقد تم الرجوع للمراجع التالية فى صياغة تلك النقطة:

- تهانى حسن الكيال، مرجع سابق، ص ص ٤١-٥١.

- طلعت ذكرى سينا، مرجع سابق، ص ص ٢٢-٣٥.

الثقافة هى التى تساعد الأفراد والمجتمعات على التفرد:

فالثقافة هى التى تعطى الأفراد والمجتمعات القدرة على التغيير والإضافة والتطوير، بما تملكه من قدره على التكيف والتوافق مع مستجدات الحياة، وهذا ما يعطى الأفراد والمجتمعات القدرة على التميز والتفرد بين سائر الأفراد والمجتمعات.

الثقافة هى التى تحدد شخصية المجتمعات والأفراد:

الأفراد لا يسلكون فى المواقف الاجتماعية المختلفة بصورة فردية بحتة، ولا يلجأون إلى حلول فردية دوماً للمشكلات التى تواجههم ولكن لكل مجتمع ثقافته الخاصة التى تزود أفرادها بموجهات السلوك التى تلزمهم فى الكثير من الأحيان بما ينبغى أن يكون، وطريقة التفاعل مع المواقف الحياتية المختلفة، وعملية التنشئة الاجتماعية والتراث الثقافى أو الموروث الثقافى قادر على تجنب الأفراد الكثير من المشكلات وإبعادهم عن الوقوع فريسة للتجربة والخطأ، وإن كان ذلك لا يعنى مطلقاً أن المجال مفتوح أما التجربة والخطأ للتوافق مع مستجدات الأمور، والتكيف مع المواقف المختلفة.

إذا ما تأملنا مفهوم الثقافة وخصائصها ووظائفها فإنه يتلخّص إلى السهول تساؤل هام وهو هل دراسة وتحليل الثقافة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الفكر والممارسة فى الحياة اليومية من قبيل الدراسة العلمية البحتة أم أنه قد يكون من قبيل الأيديولوجيا؟ وهل تلك الدراسة تخضع هى الأخرى لمبدأ الخصوصية والتفرد حتى على مستوى العلم فنجد اختلاف العلماء باختلاف تخصصاتهم ومداخلهم العلمية، ولجد اختلاف المواقف بين إطلاق العمومية على الثقافة، وبين الالتزام الشديد بالخصوصية الثقافية، وبين القول بحتمية الانتشار الثقافى وبين التمسك بالهوية الثقافية واعتبار أى محاولة لنشر ثقافة أخرى من قبيل الغزو الثقافى والهيمنة الثقافية؟! بين هذا وذاك أطرح تلك القضية للمناقشة فى الصفحات القليلة التالية.

رابعاً - الثقافة بين العلم والأيدولوجيا(*)

مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم غموضاً، ومن أكثر المفاهيم التي حظيت باهتمام العلوم الاجتماعية على اختلافها، وشابها الكثير من الغموض والارتباك والاختلاف، بين اختلاف العلماء وفقاً لرؤاهم العلمية ومدخلهم ومنهجهم، وبين اختلاف العلماء حول الثقافة وفقاً لرؤاهم ومواقفهم الأيدولوجية.

ومن ثم سارت أزمة الثقافة، أزمة مفهوم، وأزمة علم، وأزمة مجتمع، وربما أزمة سياسية. ومن هنا كانت ضرورة دراسة وتحليل الثقافة على مستوى المفهوم، خاصة أزمة المفهوم على المستوى العلمى و على المستوى الأيدولوجى.

(أ) أزمة مفهوم الثقافة .. المعترك الأيدولوجى للنشأة والتطور:

مفهوم الثقافة من أكثر المفاهيم تداولاً ولكنه أيضاً من أكثرها غموضاً وتلونا. فالتعاريف التى اقترحت فى المائة سنة الأخيرة على الأقل بلغت حداً من التفرع يصعب معه الاتفاق على تعريف. وإذا كان كروبر (Kroeber) وكلوكهون (Kluckhohn) - عالما الأنثروبولوجيا الأمريكان - قد صنفا قبل ربع قرن ما لا يقل عن ١٦٠ تعريفاً للثقافة، فإن التفرعات التى تبلورت بعد ذلك تزيد ولا شك فى عدد هذه التعريفات المقترحة. أمام هذا

★ تم الرجوع لعدة مراجع فى صياغة تلك النقطة:

- دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية لدراسة، ترجمة قاسم المقداد، مرجع سابق، ص ٩-٧٨.
- جان بيير فارنى، عولة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١١-٤٥.
- طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط١، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦-١٥.
- مايك فيدزستون، ثقافة العولة القومية والعولة والحداثة، ترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

لا يستغرب أن يكون من بين الأعمال الأكاديمية بحوث تنحصر فى تتبع المغامرة التاريخية لكلمة ثقافة مبينة كيف أصبحت هذه الكلمة ضحية النجاح الذى حظيت به! لا يستغرب أيضاً أن يكتب ادجار موران «E. Morin» بعد مرور قرن على أول تعريف انثروبولوجى معروف للثقافة: «الثقافة بذاهة خاطئة، كلمة تبدو وكأنها كلمة ثابتة حازمة، والحال أنها كلمة فخ، خاوية، منومة، ملغمة، خائنة. الواقع أن مفهوم الثقافة ليس أقل غموضاً وتشككاً وتعدداً فى علوم الإنسان منه فى التعبير اليومى.

وارتبط مفهوم الثقافة بالظروف التاريخية والاجتماعية السياسية التى نشأ فى ظلها، فاختراع مفهوم الثقافة يكشف عن مظهر أساسى من مظاهر الثقافة التى تحقق فى كنفها هذا الاختراع الذى نطلق عليه حالياً اسم الثقافة Culture وهو مسمى غربى النشأة، فرنسى الأصل برز فى اللغة الفرنسية منذ عصور التنوير، وكان يعنى رعاية الحقول أو قطعان الماشية، ثم ظهرت فى القرن الثامن عشر لتدل على جزء من الأرض المزروعة، ولم تبدأ كلمة «ثقافة» بفرض نفسها مجازياً إلا فى القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين، صار يقال: ثقافة القرون «وثقافة الأدب و «ثقافة العلوم» كما لو كان تحديد الشئ المذهب ضرورياً.

وفى القرن الثامن عشر لم تستخدم كلمة «ثقافة» إلا بالمفرد، وهو ما يعكس عالمية النزعة الإنسانية للفلاسفة، حيث سادت فكرة أن الثقافة أمر خاص بالإنسان للفلاسفة، حيث سادت فكرة أن الثقافة أمر خاص بالإنسان بصفة عامة ودون أى تمييز بين الشعوب أو الطبقات. وبالتالى ترسخت كلمة «ثقافة» فى إيديولوجية عصر التنوير واقتربت بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التى كانت تحتل مكان الصدارة فى تلك الفترة، وانتشرت تلك الرؤية فى أوربا الغربية كلها، واكتسبت فكرة الثقافة طابع

التفاؤل السائد في تلك الفترة، ذلك التفاؤل القائم على الثقة في قدرة الإنسان على أن يرقى إلى الكمال عن طريق التعليم والثقافة.

وهنا اقترنت كلمة «ثقافة» كثيراً في معناها من كلمة «حضارة» بالرغم من اختلاف المعنى الدلالي لكليهما فكلمة «ثقافة» أكثر دلالة على التطورات الفردية أما كلمة «حضارة» فتدل على التطورات الجماعية. وكانت المناقشات الفرنسية الألمانية حول الثقافة ونقيضتها «حضارة» في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين خير برهان على الطابع الأيديولوجي للثقافة والحضارة، أو بمعنى أدق خير برهان على تأثير المعترك الأيديولوجي الدائر حول الثقافة والحضارة في المجتمع الفرنسي الذي أعطى كلمة Culture طابعاً أرستقراطياً ارتبط بالطبقة العليا والطبقة البورجوازية التي كانت تربطهما ببعض روابط وثيقة. بينما انتشرت كلمة Kultur في ألمانيا لدى طبقة المثقفين المنحدرين غالباً من الأوساط الجماعية ويأخذون على الأمراء الذين يحكمون مختلف الدول الألمانية إهمالهم للفن والأدب وتكرس كل اهتمامهم لاحتفالات البلاط.

ولقد كرس الصعود المتنامي لطبقة المثقفين في ألمانيا خاصة عقب اندلاع الثورة الفرنسية، من ارتباط مفهوم الثقافة بالوعى القومي، وصار مصطلح «حضارة» ذو إحياءات أرستقراطية يرتبط عند ذكره بفرنسا والقوى الغربية بشكل واسع، وتحولت كلمة «ثقافة» من كونها علامة مميزة للبورجوازية الألمانية المثقفة في القرن الثامن عشر إلى علامة مميزة للأمة الألمانية كلها في القرن التاسع عشر. وأصبحت كلمة ثقافة منذ ذلك الحين تعبر عن الأمة الألمانية التي تسعى إلى البحث عن الطابع النوعي للشعب الألماني. وهنا نلاحظ أن الثقافة تحمل معنى القومية والتفرد والخصوصية والبحث عن الذات، بعكس مفهوم الحضارة في الثقافة

الثقافة فى مواجهة العصر — [١]

الإنسانية الذى يحاول دوماً التأكيد على العالمية التوحيدية والذى اعتبره كثير من المفكرين الألمان نوع من أنواع الإمبريالية الثقافية تنلادى به فلسفة عصر التنوير الفرنسية.

وتطورت الفكرة الألمانية حول الثقافة قليلاً فى القرن التاسع عشر تحت وطأة النزعة القومية، وأزداد ارتباطها بمفهوم «الأمة» الثقافة تنشأ عن روح الشعب وعن عبقريته. والأمة السياسية وتستدعيها. وتبدو الثقافة كمجموعة من الفتوحات الفنية والفكرية والأخلاقية التى تشكل ميراث أمة ما وتعتبر هذا الميراث متحققاً بشكل نهائى وهو يؤسس وحدتها.

أما فى فرنسا فقد اختلف تطور الكلمة خلال القرن التاسع عشر اختلافاً كبيراً. ولا شك أن نوعاً من الأفتتان الذى ساد بعض الأوساط المثقفة إزاء الفلسفة والآداب الألمانية التى كانت فى عز ألقها، قد ساهم فى توسيع فهم الكلمة الفرنسية Culture. فهذه «الثقافة» اغتنت ببعد جماعى ولم تعد تُنسب إلى التطور الفكرى للفرد فحسب. بل تشير أيضاً إلى مجموعة من الصفات الخاصة بجماعة بشرية معينة، بمعنى غالباً ما كان واسعاً ومشوشاً. كم نجد تعبير مثل «ثقافة فرنسية أو ألمانية أو ثقافة الإنسانية» وهنا تقترب كلمة «ثقافة» من كلمة «حضارة» ولطالما استخلعت أحدهما للدلالة على الأخرى.

وبالتالى فقد بقى المفهوم الفرنسى متميزاً بتركيزه على فكرة وحدة النوع البشرى. واستمر مفهوم الفكر العالمى فى فرنسا طيلة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. الثقافة بالمعنى الجماعى، هى «ثقافة البشرية» قبل أى شئ. وعلى الرغم من التأثير الألمانى، فإن فكرة الوحدة انتصرت على فكرة وعى التنوع: إذ وراء الاختلافات التى يمكن ملاحظتها بين «ثقافة ألمانية» و«ثقافة فرنسية» هناك وحدة الثقافة الإنسانية. أكد «أرنست رينان» فى محاضره شهيره له عام ١٨٨٢ بعنوان «ما لأمة؟» فى جامعة السوربون

على أنه قبل الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية والثقافة الإيطالية كانت هناك الثقافة الإنسانية.

وفى القرن العشرين أدت المنافسة بين النزعتين القوميتين الفرنسية والألمانية وكذلك المواجهة الشرسة إبان حرب ١٩١٤-١٩١٨ بين فرنسا وألمانيا أدت إلى تفاقم الجدل الإيديولوجى بين مفهومين حول الثقافة. وتحولت الكلمتان إلى شعارين يتم استخدامهما كما تستخدم الأسلحة يرد الفرنسيون على الألمان الذين يزعمون الدفاع عن الثقافة (بالمعنى الذى يفهمونه) بقولهم أنهم أبطال الدفاع عن الحضارة. وهذا ما يفسر الانحدار النسبى الذى أصاب فرنسا فى بداية القرن العشرين عبر استخدامها لمصطلح «الثقافة» بمفهومه الجماعى. وتميزت الأيديولوجية القومية الفرنسية بوضوح عن منافستها الألمانية حتى فى مفرداتها ومع ذلك، فقد امتد صراع الكلمات بعد انتهاء صراع الأسلحة كاشفاً النقاب عن تعارض إيديولوجى عميق يمكن اعتباره بمثابة دعاية حربية.

إن الجدل الفرنسى - الألمانى الذى امتد من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين هو نقاش ثطلى (أولى) Archétypique للصراع بين مفهومين للثقافة وهما فى العمق شكلان لتحديد مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية المعاصرة.

(ب) مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية:

معتك إيديولوجى للنسق العالى الحديث:

يدور المعتك الإيديولوجى الأساسى لمفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية حول اعتبار الثقافة طريقة لتخليص كل ما تميز الجماعات نفسها به عن سائر الجماعات. فتلك الرؤية ترى فى الثقافة كل ما ومشارك داخل

الثقافة فى مواجهة العصر —————

الجماعة، وربما ما ليس مشتركاً تماماً خارجها. بينما تذهب وجهة النظر الأخرى إلى القول بأن مصطلح الثقافة يستخدم للدلالة على خصائص محددة داخل الجماعة فى مقابل خصائص أخرى داخل الجماعة نفسها، وهى تشير إلى انقسام داخل الجماعة لا إلى وحدة الجماعة وهو أساس الانقسام بين الجماعات بالطبع، وهذا اللبس بين نسق مفهوم الثقافة قديم قدم المفهوم ذاته.

فتلك التفرقة بين ما هو محلى وما هو عالمى، وبين ما هو يعبر عن وحدة الجماعة أو المجتمع، وما يعبر عن شيوع الثقافة أو عالمية الثقافة، هى تفرقة قديمة حديثة معترك إيديولوجى بدأ واستمر وسيظل كلما احتدمت المواجهة بين ما هو محلى وما هو عالمى وتصبح الثقافة المعترك الحقيقى والأساسى لهذا النزال الفكرى.

فالنسق الرأسمالى العالمى وما مر به من تطور تاريخى فرض أيولوجيا التحديث، وأصبح الحل الأساسى أمام مروجو إيديولوجيا التحديث هو القول بأن «الثقافة الغربية ثقافة عالمية»، وواجب الحضارات الغربية نشر الحضارة فى الثقافات الأخرى التى طالما نظر إليها نظرة دونية بأنها أقل حضارة، وانتشرت أفكار مؤداهما أن الثقافة الإسلامية والهندية والصينية ثقافات معقدة عجزت عن التطور تاريخياً ولا يمكن «تدميرها» إلا من خارجها. فإذا كان الغرب استطاع الخروج إلى الحداثة التى لم يستطع الآخرون الخروج إليها، فإن الحداثة تتطلب «التغريب» ثقافياً، ومن ثم لم يتخذ إحدى لغات الغرب، فعليه على الأقل أن يتقبل تكنولوجيا الغرب التى يقال إنها تقوم على مبادئ العلم العالمية.

ومن جديد يظهر المعترك بين أنصار الإيديولوجيات العالمية المبشرين بمزايا التغريب أو «التكيف» وبين من يبشرون بالمخيلة والقومية وأبدية الاختلاف، وتظل الثقافة هى أصل المعترك الأيديولوجى وهى سلاحه فى أن

واحد ويظهر من جديد الصراع بين ما يسمى بالثقافة العالمية، ثم عولمة الثقافة، وبين الخصوصية الثقافية، والهوية الثقافية. وبين هذا وذاك انطلقت دعوى الصراع الثقافي، وصراع الحضارات وخرج عليها الاتجاه الآخر بدعوى حوار الحضارات وتفاعل الثقافات. وهو ما قد يطرح تساؤل أساسى يحتاج لجواب حاسم حول تسييس الثقافة قديماً وحديثاً مع اختلاف المسببات، ووحدة المضمون وهو اختلاف المصالح، أياً كانت تلك المصالح دولية، أو قومية، أم اجتماعية، أم مصالح جماعات طبقية، أو حتى مجرد مصالح أفراد. وهذا يطرح التساؤل حول ثقافة العولمة وتسييس الثقافة هل هو وهم أم واقع مرعب علينا مواجهته لا محالة؟! وهذا ما سنحاول مناقشته فى الصفحات القليلة التالية.

خامساً - العولمة وتسييس الثقافة: (*)

العولمة مسمى حديث لحالة قديمة، حديثة فى الآليات قديمة فى الهدف والمصالح، تروج العديد من المفهومات الثقافية وعلى رأسها مفهوم عولمة الثقافة، بعد أن نشرت مفهوم الثقافة العالمية لتمحى به مفهوم ثقافة وتمحى معه الخصوصية والهوية الثقافية، وتتحول الثقافة من جديد إلى

★ لقد تم الرجوع لعدة مراجع لصياغة هذه النقطة منها:

- محمد إبراهيم عطوه مجاهد، بعض مخاطر العولمة التى تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية فى مواجهتها، مستقبل الثقافة العربية، مج ٧، ع ٢٢، أكتوبر، ٢٠٠١، ص ص ١٥٧-١٧٢.
- أسامة خشبة، نقد الثقافة، مكتبه الأسرة ٢٠٠٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٤، ص ص ١٦٩-٢٧٧.
- سالم يفوت، هويتنا الثقافية والعولمة .. نحو تناول نقلى، سلسلة أبحاث المؤتمرات / العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ص ٢٨٩-٢٩٨.
- محمود أمين العالم، العولمة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث المؤتمرات / العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ص ٣٧٥-٣٩٨.

العوبة فى يد ساسة المنظومة العالمية الجديدة وتصيح العولة تسييس فعلى للثقافة.

ولفهم تلك القضية علينا فى عجالة توضيح المقصود بالعولة والثقافة العالمية، وعولة الثقافة، وأمركة الثقافة أو ما يطلق عليها بثقافة ماكدونالد وثقافة الكوكاكولا.

(أ) العولة عملية قديمة حديثة:

كلمة «عولة Globalization» لم تعرفها اللغة العربية إلا مؤخرًا، ولقد ظهرت لها تعريفات عديدة منها تعريف «رونالد روبرتسون Ronald Robertson» بأنها «اتجاه تاريخى نحو انكماش العالم وزيادة وعى الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش» وهذا يعنى تقارب المسافات والثقافات وترباط المجتمعات والدول وسرعة التحولات والمستجدات وضعف القدرة على مجارقتها.

- = - مايك فيذرستون، ثقافة العولة، ثقافة العولة «القومية والعولة والحداثة» مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ٣-١٣.
- أحمد زايد، عولة الحداثة وتفكيكي الثقافات الوطنية، عالم الفكر، عدد ١٣٢، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٣، ص ١١-٣٥.
- جلال أمين، العولة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجى الحديث، سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧، «العولة والهوية الثقافية»، مرجع سابق، ص ٦٩٥ - ٦٧٠.
- جان بيير فارنى، عولة الثقافة، ترجمة عيد الجليل الأرنؤى، مرجع سابق، ص ١١ - ٤٥.
- أنتونى سميث، نحو ثقافة عالمية، ثقافة العولة «القومية والعولة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ١٦٣ - ١٧٩.
- روى بوبن، الثقافة والنسق العالمى، ثقافة العولة «القومية والعولة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ٥٩ - ٦٧.
- رولند روبرتسون، رسم خارطة للوضع العالمى «العولة كفكرة عوربية، ثقافة العولة «القومية والعولة والحداثة»، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٥، مرجع سابق، ص ١٧ - ٢٨.

أما أنتوني جيدنز Anthony Giddens فيعرفها بأنها مرحلة جديدة من مراحل بروز وتطور الحداثة، تتكشف فيها العلاقات الاجتماعية على الصعيد العلى، حيث يحدث تلاحم غير قابل للفصل بين الداخل والخارج، ويتم فيها ربط العلى والعلى بروابط اقتصادية وثقافية وسياسية وإنسانية.

ويمكن تعريف العولمة بأنها ظاهرة مركبة تشمل كل المستجدات والتحولات التى يترتب عليها إزالة الحواجز بين شعوب العالم بحيث تصبح أكثر اتصالاً ببعضها البعض فى مختلف أوجه حياتها، اقتصادياً وثقافياً وسياسياً وتكنولوجياً وبشياً، العولمة فى بعدها الثقافى تسعى إلى تسييد الثقافة الأمريكية وفرضها على غيرها من الثقافات مما يؤدى فى نهاية الأمر إلى هيمنة الثقافة الأمريكية وطمس الهوية الثقافية للشعوب الضعيفة وإزالة مقوماتها.

وتختلف الآراء حول تلك القضية، فالبعض يراها بشائر كوكب ديمقراطى توحدته ثقافة كونية، ويرى فيها البعض الآخر سبب لفقدان محتوم للهوية، ويناضل ضدها آخرون فى سبيل تأكيد خصوصيتهم لدرجة استعمال العنف.

والعولمة ليست ظاهرة حديثة، فالأفكار نحو العولمة قديم جداً، كتب عنها «ماركس» و«الجلز» عندما تكلموا عن نفس هذه الظاهرة منذ ١٥٠ عاماً عندما كتبوا فى «البيان الشيوعى» أن السلع التى تخرج من مصانع الرأسمالية ستأخذ فى الانتشار شرقاً وغرباً، ولن يفلح فى صدها أى سور ولو كان بمناعة سور الصين العظيم. ومن ثم فإن كثرة الكلام عن العولمة فى السنوات الأخيرة لابد أن يكون سببها ليس نشأة الظاهرة، بل نموها بمعدلات متسارعة.

وتحمل العولمة دائماً فى طياتها نوعاً أو آخر من «الغزو الثقافى» أى من قهر الثقافة الأقوى لثقافة أخرى أضعف منها. وبشأن المدافعون

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [١]

عن هذا الغزو الثقافى باسم تعظيم الإنتاج ونشر الحضارة، والمناهضون لدعاوى عولمة الثقافة. وهذا الغزو الثقافى سواء باسم الدين أو باسم القومية، أو باسم الاشتراكية ومقاومة الاستغلال الرأسمالى. بين هذا وذاك تدور رحى المعارك الأيديولوجية التى تستخدم فيها كل آليات تسييس الثقافة.

(ب) ثقافة العولمة أم ثقافة الأمركة؟!

فى محاولة لرصد ثقافة العولمة قدمها د. أحمد زايد وصفها بأنها تصنع من خلال عملية انتقائية يجرى بمقتضاها جمع عناصر ثقافية من هنا وهناك ووضعها داخل تقنيات الاتصال لتشكيل أبنية ثقافية غير قومية تتجاوز حدود المكان الذى انطلقت منه والزمان الذى ظهرت فيه، فثقافة العولمة ثقافة لا تاريخ لها ولا هوية بعكس الثقافات الوطنية التى ترتبط بتاريخ معين وبهوية معينة.

ومن الخصائص الأساسية لثقافة العولمة أنها ثقافة تنتقل عبر وسائل الاتصال الحديثة، توجه للتخبط المستقبلية لثقافة العولمة، وتركز القوة فى يد من يمتلكون ويتعاملون مع تقنيات العولمة كالإنترنت، وهى وثيقة الارتباط بثقافة الاستهلاك، ومن هنا جاءت تسميتها بثقافة الجينز وماكدونالد والكوكاكولا. وتلك العملية المسماة بثقافة العولمة أو بالأحرى الأمركة تخلق غمطاً من الثقافة المعولمة، وتعمل على تفكيك الثقافات المحلية (الوطنية)، ويخلق ذلك صراعاً أيديولوجياً وثقافياً واسع المجال، وواسع المدى بين محاولات لفرض النمط الثقافى الأمريكى وتذويب الثقافات الوطنية وبين محاولات المستمرة لمناهضة العولمة يدور الصراع الثقافى الحالى والذى لم تتضح كل أبعاده حتى الآن.

□ تعقيباً:

«الثقافة ... جدلية الفكر والممارسة»

الثقافة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الفكر وعلى مستوى الممارسة تعد من أعقد القضايا التي تناولتها وتتناولها العلوم الاجتماعية على الإطلاق. فهي من أكثر المفهومات التي حظيت بمئات التعريفات، وارتبط ظهور المفهوم وتطوره بعصر التنوير وظهور فكرة الدولة القومية في أوروبا الغربية، واحتدم حولها الخلاف بين فكرة الثقافة الشمولية الإنسانية التي تعرفها كل المجتمعات على اختلافها، وبين «ثقافة» بمعنى التخصيص والارتباط بمجماعات أو مجتمعات بعينها.

وكان نصيب الثقافة من البداية أن تكون مشاراً للجدل الفكري، جدل على مستوى الفكر، وعلى مستوى الممارسة، صراع إيديولوجي تحكمه المصالح بين تدعيم ثقافة الأقوى تدعيماً لمصلحه، أياً كان هذا الأقوى مجتمع أو جماعة أو طبقة أو حتى أفراد في جماعة أو طبقة أو مجتمع.

واحتدم الخلاف بين ما هو أجدى وما هو أكثر نفعاً، وما هو حقيقى وما يجب اقتفاء أثره، الثقافة الراقية وثقافة جماهيرية شعبية، ثقافة الحضارات قديمة قيل عنها أنها لم تعد ثقافة العصر ولم تعد تقوى على مواجهة آلياته، وثقافة الحداثة وما بعد الحداثة، وثقافة العولمة المسلحة بالتكنولوجيا والتقنيات الحديثة والميلديا العالمية وشبكة الإنترنت، والمدمعة لثقافة الاستهلاك وثقافة الصورة بدلاً من ثقافة الكلمة، فثقافة الصورة تلغى تعدد اللغات، وتسهل عملية إحلال الثقافات، وإحلال اللغة الإنجليزية محل كل اللغات العالمية، وثقافة الاستهلاك تخاطب الغرائز وتلغى خطاب العقل، وتؤجل أو تمحى أى فرصة حوار فكري، ودعاوى صراع الثقافات تشهر فى أى محاولة لحوار الحضارات، فحوار الحضارات يعنى أن هناك

الثقافة فى مواجهة العصر —————

ثقافات متنوعة لها من القدرة والندىة. والعقل الواعى الحاضر ما يكتنّها من إقامة حوار مشترك، يوجد التفاعل الثقافى ويدعم التبادل الثقافى لا الهيمنة الثقافية. والإحلال الثقافى وفرض ثقافة الأقوى الأمريكى الذى يحمل لواء الحضارة والديمقراطية تماماً كما حملها نابليون بونابرت من قبل، وتلك العملية أوجبت وجود عمليات مضادة من مناهضة فى مناحى شتى من العالم تدافع عن وجودها وحققها فى البقاء والحفاظ على هويتها، ومن الواضح أن تلك العملية الجدلية لن تنتهى أو يفصل فيها بين عشية وضجها، بل هى سلسلة من سلاسل غاض ثقافى وسياسى طالما شهدته حضارات العالم القديم منها والحديث وتحتاج إلى رصد وتحليل لاستشراف سيناريوهات مستقبلية ما يمكن أن تؤول إليه.

الفصل الثانى

علم الاجتماع الثقافى

من الطرح الكلاسيكى إلى هموم الواقع المعاش

□ تمهيد.

- أولاً - علم الاجتماع الثقافى ... المفهوم والقضايا.
- ثانياً - علم الاجتماع الثقافى وفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة.
- ثالثاً - علم الاجتماع الثقافى بين القومية والعالية.
- رابعاً - علم الاجتماع الثقافى وقضايا عصر العولمة.
- خامساً - علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى وتحدى الواقع.

□ تعقيب.

□ تمهيد:

علم الاجتماع الثقافى فرع من فروع علم الاجتماع - حديث العهد نسبياً -، إذ مر الاهتمام بالثقافة كموضوع أساسى من مجالات اهتمام علم الاجتماع بمراحل كثيرة شكلت الثقافة فى بعضها هامشاً ضيقاً محدوداً، ولم يأبه بها علماء الاجتماع إلا بعد أن قطعت الدراسات الأنثروبولوجية فيها شوطاً كبيراً، وحقت بشأنها خطوات كبيرة.

وانقسم علماء الاجتماع بصلد الثقافة إلى فريقين كبيرين، فريقين كبيرين، فريق يرى فى الثقافة متغيراً مستقلاً يعمل على تغيير المجتمع ويؤثر فيه تأثيراً فاعلاً، بينما يرى الفريق الثانى فى الثقافة متغيراً تابعاً يتغير بتغير البناء الاقتصادى، ويتأثر بأى اهتزازات تحدث بشأنه وبين هذا وذاك ظهرت مدارس سوسيولوجية عديدة اختلفت فيما بينها ولكنها فى النهاية لا تخرج عن الفكر العام لهذين الفريقين.

وفى العقود القليلة الماضية صارت الثقافة تشكل الاهتمام الرئيسى لعلماء الاجتماع والمنظرين الاجتماعيين، نظراً لتزايد الاهتمام بالعولة والثقافة، خاصة وأن الثقافة أصبحت هى المحرك الرئيسى، والآليات الأساسية لترسانة العولة وأصبح علماء الاجتماع الآن يتعاملون مع الثقافة بجدية وأصبحوا ينظرون إليها باعتبارها متغيراً مستقلاً «استقلالاً» نسبياً.

ومن هنا جاء اهتمامى بطرح قضية الثقافة فى علم الاجتماع، وطبيعة علم الاجتماع الثقافى ومجالات الاهتمام الأساسية له الكلاسيكية منها والمعاصرة. وسوف أحاول أن أتناول تلك القضية من خلال رصد مجال علم الاجتماع الثقافى وعلاقته بفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة، وموقف علم الاجتماع الثقافى من قضايا الثقافة والقومية والعلمية، وموقف علم

الاجتماع الثقافى من قضايا عصر العولمة، وطبيعة علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى فى ظل تحدى المواجهة مع ترسانة العولمة.

أولاً - علم الاجتماع الثقافى .. المفهوم والقضايا (*)

هناك تعريفات متعددة لعلم اجتماع الثقافة منها التعريف الذى يقصر سوسيولوجيا الثقافة على «أنها تحليل طبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البنية الاجتماعية وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب الطبقي»^(١).

ولكنى أرى أن مثل هذا التعريف يقصر مجالات علم الاجتماع الثقافى على الجانب الفكرى أو اللامادى من الثقافة فقط، فى حين يتغافل عن الجانب المادى للثقافة. كما أنه يقصر المجتمعات التى يمكن دراستها على المجتمعات المعقدة المتقدمة ويتغافل المجتمعات البدائية التى لا يمكن أبداً القول بأنها ليس لها بناءات ثقافية واضحة تتفاعل بلا شك مع البناءات الاجتماعية القائمة بها.

ومن ثم فإننى أرى أن علم الاجتماع الثقافى أو سوسيولوجيا الثقافة هو العلم الذى يهتم بدراسة الثقافة وعلاقتها بالبناء الاجتماعى، ودورها فى إحداث تكامل ثقافى أو تمايز ثقافى فى المجتمع، ويهتم علم الاجتماع الثقافى أيضاً بدراسة السمات الثقافية والشخصية الاجتماعية وعلاقتها بالبناء

★ تم الاستعانة فى صياغة تلك النقطة بمعدة مراجع:

- رونالد روبرتسون، العولمة والنظرية الاجتماعية والثقافية الكونية، ترجمة أحمد محمود ونورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠ - ١٠٣.
- طه لجم، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٢ - ٢٣.

(١) طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٤.

الاجتماعى. واهتم علماء الاجتماع الكلاسيكيين من أمثال أوجست كومت A. Conte وسان سيمون Saint Simon وكارل ماركس K. Marx بالثقافة، خاصة بعد تشعب جهاز الدولة القومية وتوسيعه وتقويه النزعة القومية، ونشأت القضايا النظرية فى علم الاجتماع وتشعبت وتطورت من منطلق المقارنة بين ما هو «قومى»، وما هو «على» وقد يكون فى ذلك الإرهاسات الأولى للاهتمام بما يطلق عليه اليوم «العولمة»؟

ويطلق «ألبرون» أنه بالإمكان تحديد خمس مراحل فى علم الاجتماع للاهتمام بالعولمة والثقافة، قسمها إلى النزعة العالمية، وعلم الاجتماع القومى، والنزعة الدولية، ثم التوطن، فالعولمة.

(أ) القضايا الكلاسيكية فى علم الاجتماع الثقافى:

على الرغم من أن الاهتمام الأساسى لمعظم علماء الاجتماع ينصب حول الجانب الاجتماعى فى الحياة الإنسانية، إلا أن هناك اتجاه أكثر عمومية للتسليم بأن المعتقدات والقيم والرموز ترتبط ارتباطاً كبيراً بالتفاعل الاجتماعى. ومنذ بلورة السوسيولوجيا كعلم، وهناك أفكار حول الأيديولوجيا والمذهب والتمثيل والنظرة العالمية وروح الجماعة والثقافة نفسها، وصارت مكوناً هاماً من مكونات العلم رغم ما يشار حولها من خلاف شديد.

ومع ذلك، فإن هذا الاعتراف بأهمية المفاهيم والظواهر الثقافية غالباً ما اتسم بالتردد. وحتى وقت قريب جداً، لم تكن مسألة الثقافة قد قاربت بداياتها فى علم الاجتماع - فى مقابل النجاح الكبير الذى حققته الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية - بالرغم من الجهود المضنية التى بذلها «تالكوت بارسونز» وأتباعه.

ومن الأسباب التى أدت إلى تعرقل ظهور ما يسمى «بعلم الاجتماع الثقافى» هو الطريقة التى سادت فى تناول الثقافة فى كتب علم الاجتماع الدراسية الأمريكية، أو حتى فى الكتب المتأثرة بالأمريكيين، فسادت فكرة الفصل بين ما يسمى بالثقافة المادية والثقافة اللامادية، والثقافة التحتية والثقافة المضادة. وكان هناك بصورة عامة تأكيد على فكرة كون الثقافة منتجاً من منتجات التفاعل الاجتماعى. وفى السنوات القليلة الماضية، أضيفت نظرية الثقافة الإنسانية كموضوع أساسى فى ثنايا الكتب السوسيولوجية الدراسية عن الثقافة فى علم الاجتماع الأمريكى.

هذا ولقد كان للتراث السوسيولوجى والأنثروبولوجى الفرنسى دوراً كبيراً فى بلورة ما يسمى «بعلم الاجتماع الثقافى» خاصة أنه قد أثر بصورة كبيرة فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية بصورة كبيرة. ولكن التراث السوسيولوجى الأمريكى تأخر كثيراً فى هذا المجال، نتيجة لأن ثقافة المجتمعات الحديثة كان يتولى دراستها فى الغالب نقاد أدب ومؤرخون، وإن بدأ ذلك فى سبيله إلى التغير بسرعة.

ولقد كان لماركس وفير دوراً فى بلورة الاهتمام بالثقافة ووضع العوامل الثقافية أى الدرجة التى تقف عندها الثقافة فى علاقة مستقلة مقابل الحياة الاجتماعية. وتعد آراء فير عن روح الجامعة الحديثة ومكانة الدين فى التطور الاجتماعى، نقطة هامة فى سبيل تطوير التحليل السوسيولوجى الكلاسيكى للثقافة ولعبت آراء زيمل عن الحياة الحديثة وأسسها التصورية والروحية، ومحاولات دوركايم الموسعة لتبيين العلاقات بين الظواهر الثقافية والبنية الاجتماعية، لعبت دوراً كبيراً فى بلورة التحليلات السوسيولوجية للثقافة.

الثقافة فى مواجهة العصر

ولعبت المواجهات السوسولوجية الأساسية بين الحتمية الاقتصادية لماركس وأفكار فيبر عن روح الجماعة، ورؤية العالم، والاهتمامات المثالية جوهر ثنائية الفكر التحليلى السوسولوجى عن الثقافة فى القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

ولقد مثلت ثنائية المادية والمثالية، وكذلك قضية الموضوعية والذاتية جوهر اهتمام علماء الاجتماعى الكلاسيكيين، ولكن ذلك لا ينفى اهتماما علماء الاجتماع بقضايا أخرى ذات أهمية خاصة فى التراث الألماني الذى ركز اهتمامه على قضية التمييز بين الثقافة والحضارة، وفى التأكيد على البعد التاريخى فى دراسة الثقافة والحضارة، وفى التأكيد على خصوصية وتفرد كل ثقافة أو شعب. ولقد انتقل ذلك التراث الألماني إلى السياق الأمريكى فى بداية القرن العشرين خاصة مع إسهامات «فرانز بواس» (F. Boas) الأنثروبولوجية.

وإجمالاً يمكننا القول أن الاهتمام الألماني انصب على الثقافة الحقيقية مقابل التشويه الاجتماعى للمعرفة خاصة كتابات كل من شيلر Scheler وكارل مانهايم K. Mannheim، وفى نقد مدرسة فرانكفورت للحضارة التنوير، واهتمام «يورجين هابرماس» J. Habermas بالحقيقة الاتصالية فى مقابل الاتصال المشوه تشويهاً منظماً أو تشويهاً مدروساً متعمداً.

أما المدرسة الفرنسية فانصب اهتمامها على بنية الفكر الإنسانى وعلاقته بالبنى الاجتماعية، حيث الفكرة السائلة فى القرن العشرين فى الإصرار على الحفاظ على أنماط الفكر محافظة جمعية. وكان هناك اهتمام متصل بدءاً من أفكار «لفى برويل» وحتى «فوكو» بظاهرة التفكير واسعة

علم الاجتماع الثقافي

من الطرح الكلاسيكى الى هموم الواقع المعاش

التطاق (فى مقابل التشويه) فى البنى المعرفية، سواء بين الحضارات أو فى إطار تاريخ حضارات بعينها.

أما المدرسة البريطانية فكان اهتمامها مركزا على التقارب الطبيعى بين الثقافة والعلاقات والبنى الاجتماعية، أو الاهتمام بالثقافة كأسلوب حياة خاص بشعب ما، كما فى أعمال جيندند وستيوات هول .S. Hall

فى حين اتسمت المدرسة الأمريكية بالطابع النفعى بقدر كبير، وذلك لأنها اهتمت بدراسة الثقافة من حيث أنها ككل ما يتجه الأفراد والجماعات والمجتمعات ويكتسبونه لكي يؤدوا وظائفهم أداءً فعالاً، وهذا يعنى فى المفهوم الأمريكى أن الثقافة «تُجنز» بصورة كبيرة.

ولقد أثرت أفكار المدرسة الفرنسية والألمانية والبريطانية والأمريكية الفكر السوسيولوجى والتحليلات السوسيولوجية للثقافة وأفرزت العديد من القضايا التى شكلت جوهر علم الاجتماع الثقافى الحديث والمعاصر فى القرن العشرين والقرن الحادى والعشرين، وهذا ما سنتناوله فيما يلى:

(ب) القضايا الحديثة والمعاصرة فى علم الاجتماع الثقافى:

كان لانفصال علم الاجتماع عن الأنثروبولوجيا دوراً كبيراً فى تنامى جهود علم الاجتماع الثقافى الذى استفاد منه الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية والتى تأسست فى أكثر الدول إمبريالية (أى فرنسا وبريطانيا) ومن هنا كان الاهتمام مركزاً على دراسة التنوع الثقافى خاصة فى دول العالم النامى، وظهرت موضوعات تتصل بالمجتمعات الحديثة، وبقضية النسبية الثقافية.

الثقافة فى مواجهة العصر — [١٠]

ولقد ساهم إدخال الماركسية فى الدرس الأكاديمى الغربى منذ منتصف الستينيات فى الاهتمام المتزايد بالثقافة لتفسير عوامل صعود الرأسمالية وتوسعها. وصار للماركسية المحدثه اهتمام بالغ بالبعد الثقافى للبنى الاجتماعيه، حيث أعادت بناء الفكر الماركسى بطريقة تجعل الثقافة أكثر مركزية بالنسبة لفكرة المادية التاريخية نفسها. كما تأثرت الماركسية تأثراً بالغاً بالعامل الثقافى فى أمريكا اللاتينية خاصة فكرة «أنطونيو جرامشى A. Gramsci» حول الهيمنة الثقافية ذات تأثير كبير بطبيعة الحال، منذ الاهتمام الكبير الذى أثاره عمله فى الستينيات من القرن الماضى.

وتمثل مرحلة السبعينات مرحلة البروز المتنامى للدين فى علم الاجتماع الماركسى، خاصة مقولة «الدين» فى العالم الحديث، والصراع القائم بين الدين والدولة، وتسييس الدين فى الحلقه الكره الأرضية.

وساد التراث السوسيولوجى فى نهاية القرن العشرين نوع من الحل أو بالأحرى تجاوز لمعضله المادية والمثالية القديمة، وذلك من خلال فكرة الثقافة الاقتصادية والأفكار والقيم والرموز وغيرها كما استمر الجدل الدائر بشأن الثقافة، وبشأن الاختيار بين كون الثقافة يتم تجديدها أم أنها هى التى تحدد الأمور. وإن كانت الدراسات الحديثة والمعاصرة فى علم الاجتماع الثقافى، تعد محاولة جريئة لتحدى تجاهل الثقافة خاصة فى مجال الدراسات الثقافية، ودراسات الاتصال التى أصبحت أكثر اهتماماً بالثقافة فى المجال الكونى أو العالمى، تمهيداً لسيل من الدراسات المعاصرة التى اهتمت بقضايا ثقافية متنوعة على رأسها المرأة والشواذ والشاذات جنسياً، والشعوب الأصلية والجماعات العنصرية، والطبقات والجماعات المحرومة، والهجرة، وانتشار الشتات، وما بعد الكولونيالية، وتشكل الهوية وقضايا أخرى. ولقد خرجت تلك الدراسات من الإطار المؤسسى لدراسة الثقافة

إلى دراسة الجانب الكوني للثقافة، تمهيداً لسييل لا ينقطع من الدراسات السوسيولوجية التي ركزت كل اهتمامها على علاقة الثقافة بالعولمة، وبكل ما هو كوني أو عالمي، والخروج بعيداً عن دائرة القومية أو الخروج عن الطابع المؤسسي المؤلف لعلم الاجتماع. وهذا ما سنوليّه مزيداً من الاهتمام عند الانتقال لطرح علم الاجتماع الثقافي وقضايا عصر العولمة.

ثانياً - علم الاجتماع الثقافي وفروع علم الاجتماع وثيقة الصلة:

تصلت دراسات علم الاجتماع الثقافي وتعمقت من خلال التعاون بين فروع الاجتماع المختلفة كعلم اجتماع المعرفة، وعلم الاجتماع الديني، وعلم اجتماع الأدب، وعلم اجتماع الفن، وعلم اجتماع الدراما، وعلم اجتماع الاتصال، تلك الفروع التي أسهمت من خلال مجالات الاهتمام المشترك بينها وبين علم الاجتماع الثقافي في إثراء الدراسات السوسيولوجية للثقافة.

١ - علم اجتماع المعرفة Sociology Of Knowledge.

تختلف رؤى العلماء والباحثين حول علاقة علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع المعرفة، فالبعض يرى أن علم الاجتماع الثقافي هو فرع من فروع علم اجتماع المعرفة (*) .

وأنا انطلاقاً من تعريف «تايلور» الشهير للثقافة بأنها ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل التقاليد والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع. ومن ثم فإن مجال علم الاجتماع الثقافي يتسع ليشمل دراسة المعرفة، والفن، والدين، والأدب، والسينما، وعلاقة وسائل الاتصال بالثقافة، وعلاقة التكنولوجيا الحديثة بالثقافة والبناء الاجتماعي.

* يرى رونالد روبرتسون أن علم اجتماع المعرفة له فروع عدة (كعلم اجتماع العلم، علم اجتماع الدين، علم اجتماع الثقافة، علم اجتماع الأدب، علم اجتماع الفن...) (رونالد روبرتسون، العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ص ١٧٤).

ولكن التدخل بين مجالى اهتمام علم اجتماع المعرفة الذى يركز فى علاقة المعرفة بأساسها الاجتماعى، وعلم الاجتماع الثقافى الذى يركز اهتمامه حول علاقة الثقافة بأساسها الاجتماعى يتضح بشدة فى العقود القليلة الماضية.

ومنذ عقد الثمانينيات بذلت جهود واعية لإعادة إحياء ميدان علم الاجتماع المعرفى، أسهم فيها علماء الاجتماع المهتمون بدراسة الثقافة والعلم، والدين، والإيديولوجيا. كما أسهم النمو المضطرد فى الدراسات الثقافية، وتحولها اليوم إلى فرع مستقل، فى دعم هذه المبادرة. ونلاحظ أن علم الاجتماع المعرفى الجديد لا يقصر اهتمامه على دراسة الأوضاع والمصالح الاجتماعية المتباينة للأفراد أو الجماعات، ولكنه يركز هذا الاهتمام على بعض أنواع التنظيمات الاجتماعية التى تؤدى إلى خلق تنظيمات وتراتبات شاملة للمعرفة القائمة. كما أن هذا الميدان يوسع مجال الدراسة من مجرد فحص المضامين المعرفية بحيث تشمل علاوة على ذلك دراسة أشكال وممارسات عملية الوصول إلى المعرفة، وبذلك تمتد - حتماً - إلى دراسة التشكيل البنائى للخطاب السياسى والثقافى والتنظيمى. ويهتم الباحثون فى هذا العلم الجديد بدراسة طرق حفظ المعرفة، وتنظيمها وتناقلها، والوسائل المستخدمة فى ذلك، وكيف تعمل الجماعات الاجتماعية على الحفاظ على ذاكرتها الاجتماعية وتعديلها (عن طريق «اختراع التراث» مثلاً، وكيف تؤثر الممارسات والأبنية التنظيمية على الأفكار (وهو التأثير الذى يبدو واضحاً - حسبما يُدعى - فى العلاقة بين التشكيل البنائى للجماعات العلمية، ودرجة تماسك بعض النماذج الثقافية)، وكيف تعمل كل من السلطة والقوة على تشكيل المعرفة”

١٠ - جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ٢، ترجمة محمد محسوى وآخرون،

ط ١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٠٩، ١١٠

وبذلك صارت مجالات التداخل والتعاون جلية واضحة فى الآونة الأخيرة بين المجالات البحثية لعلم اجتماع المعرفة، وعلم اجتماع الثقافة.

وكذا يتضح أن هناك فروعاً أخرى من علم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، بينها وبين علم الاجتماع الثقافى مجالات بحث مشتركة مثل «علم النفس الثقافى Cultural Psychology» الذى يبحث فى طرق التعليم والتدريس ومواد الدراسة ووسائل تطبيق قواعد علم النفس العامة فى ميدان التربية والتعليم^(١).

٢ - علم اجتماع القيم Sociology of Values:

يهتم علم الاجتماع الكلاسيكى والمعاصر بدراسة القيم الثقافية كمكون أساسى من مكونات البناء الثقافى. ويعد علم اجتماع القيم فرعاً من فروع علم الاجتماع، وفرعاً من فروع علم الاجتماع الثقافى المعاصر يهتم برصد ودراسة وتحليل القيم كأساس لفهمنا للثقافة ومن ثم كأساس لفهم البناء الاجتماعى النابعة منه. ومن هنا جاءت أهمية التعاون بين فرعين لعلم الاجتماع وثيقى الاتصال ببعضهم البعض. كما أن دراسات علم اجتماع القيم الكلاسيكية كدراسات «سوروكين» مؤسس علم اجتماع القيم، قد أثرت بلا شك مجالات الدراسة فى علم اجتماع الثقافة الكلاسيكى والمعاصر على حد سواء^(*).

(١) منير وهبه الحازن، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعيين، ١٩٥٦، ص ١١٤.

★ لمزيد من التفاصيل انظر:

- نهله إبراهيم محمد، قيم الإنجاز عن المصرى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.
- محمد حامد يوسف، علم الاجتماع: النشأة والمجالات، ط ٢، المكتب العلمى للكمبيوتر، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ٢١٠.

٤ - علم اجتماع الأدب Sociology of Literature:

علم اجتماع الأدب هو العلم الذى يدرس «العلاقة بين الأدب والمجتمع» أو «الأدب باعتباره ظاهرة اجتماعية» ورغم أن موضوع هذا العلم قديم، فإن تسميته بهذا المصطلح لم تُصك إلى فى منتصف القرن الماضى، حيث تبلورت مناهجه المتعددة. ولقد أخذ القارئ العربى فى التعرف على هذا العلم ومناهجه بعد ذلك التاريخ بنحو عقدين من الزمان عبر الترجمة ثم التأليف^(١).

ويختلف علم اجتماع الأدب عن الأدب المقارن Comparative Literature فالثانى يعد دراسة العلاقات الداخلية بين آداب الشعوب المختلفة، فيما يتعلق بما تشابه فيه ويختلف حوله، تلك الآداب من زوايا موضوعاتها وشخصياتها أو أبطالها وأنواعها، من حكاية، أو قصة، أو سيرة (ملحمة) أو أغنية، أو دراما - مسرحية - أو غيرها، أو رواية. وأيضاً من زوايا التركيب الفنى المتكرر، والفريد أ والشائع، أو النادر، ومن زوايا الأسلوب واستخدام الرموز بأنواعها، وتعدد أ وتفرّد الأسماء والأماكن ... الخ^(٢).

ومن ثم فعلم اجتماع الأدب هو فرع من علم الاجتماع ينظر إليه بعض الباحثين كأحد فروع علم الاجتماع الثقافى وينظر إليه البعض الآخر كأحد فروع علم اجتماع المعرفة، ولكن الذى لا شك فيه أن هذا الفرع من علم الاجتماع يفيد علم الاجتماع الثقافى ويثرى مجال دراسته فى ذات الوقت الذى يستفيد فيه من إسهامات علم الاجتماع الثقافى خاصة فى علاقات البناءات الثقافية - والأدب منها - بالواقع الاجتماعى تأثيراً وتأثيراً.

(١) سيد البحرواي، علم اجتماع الأدب، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر - لورنجمان، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١.

(٢) سامى خشبة، مصطلحات فكرية، مرجع سابق، ص ٥١.

وهناك فرع جديد من علم اجتماع الأدب، وهو: علم اجتماع النص الأدبي. وهو من العلامات البارزة للتطور في مجال التخصص الأدبي وازدياد الحاجة لتفسيرها ووضعها في سياقها الاجتماعي لمعرفة مدى تفاعلها مع الفرد والمجتمع إلى جانب تأثيراتها المختلفة خاصة، بعد التطور الهائل في تكنولوجيا الاتصال والثقافة وبصفة خاصة التطور في صناعة الأعمار الصناعية للبث المباشر عابرة القارات والمجتمعات وانتشار ظاهرة التليفزيون الدولي.

فعلم اجتماع النص الأدبي هو في واقع الأمر يدخل تحت مظلة أدوات علم اجتماع الأدب أو النقد الأدبي بصفة عامة، فهو يسعى إلى تحديد وظائف النص الاجتماعية ولا يمكن تحديد هذه الوظيفة إلا من خلال وضع هذا النص في سياق اجتماعي له بنية لغوية محددة ووظيفة فكرية أو اتصالية، تقوم بوظيفة فكرية واجتماعية تجاه الجمهور المستقبل لهذا العمل. ولن نستطيع حصر هذه الوظيفة دون اكتشاف وتصنيف العناصر المكونة للغة وفكر العمل، فالباحث الاجتماعي المتعمق للنص تماماً كالباحث في علم اجتماع الأدب السينمائي أو التليفزيوني، يقوم بعملية اكتشاف للسياق الحوارى أو السياق اللغوى التعبيرى، والذي يتصف بالصراعات الجدلية التى تخص فئة محددة من الجمهور المستقبل، ولكل نص أو عمل أدبي أو فيلمي سياقه الاجتماعي الذى يؤثر فيه، ولن يتحقق هذا التأثير إلا من خلال لغة المجتمع وتجسده من خلال صورة فيلمية تخلد معلومات عديدة وتحتزلها في إشارات بصرية متعددة، إلى جانب اتحادها مع إشارات أخرى متعددة تعبيرية سمعية فكرية وأيديولوجية.

وفكرة التفاعل الفكرى هذه بين الأعمال الأدبية والفنية (السينمائية أو التليفزيونية) أصبحت فو ماً لنظرية نقدية تقوم على أساس أن العمل قوام فكر وثقافة وقيم المجتمع. فلا يكرم بقده وتحويله إلا من خلال هذه

العلاقة القائمة بينه وبين فكر وأيديولوجية وقيم الجماعات والفئات الاجتماعية التى تتفاعل بداخله، أو بين ثقافة المجتمع (تراثه الفكرى والاجتماعى) والطبقة المفكرة والناقدة^(١)

ومن ثم فلقد توثقت علاقة علم الاجتماع الثقافى بسوسيولوجيا الأدب والنص الأدبى، وسوسيولوجيا الدراما بأنواعها المختلفة، نتيجة لتعاظم دور سوسيولوجيا الاتصال فى العقود القليلة الماضية. ومن هنا يتضح أيضاً علاقة الاجتماع الثقافى بعلم اجتماع الفن.

٥ - علم اجتماع الفن Sociology of Art:

هو العلم الذى يهتم برصد ظواهر الأدب وروائع الموسيقى، وأعمال كبار الرسامين والفنانين فى علاقتها بالواقع الاجتماعى، وتعبير أعمال الفنانين عن روح العصر Spirit of Age الذى يعيشونه، فلكل عمل فنى مصدره السوسيولوجية والثقافية فالفن الأصل إنما تبرزه روح اجتماعية أصيلة، تعبّر عن العصر كله، وترسم ملامحه وتحلّد أيديولوجيته وتصنع خطوطه وألوانه، كما تفرض سماته وأنماطه.

والفنان العبقرى الملهم إنما يقدم لنا ترجمة أصيلة وأمينة لكل ما يدور فى عصره من «قيم» و«اتجاهات» و«مواقف»؛ ومن هنا كانت الصلة وثيقة بين «الفن والأيديولوجية» من جهة، وبين «الفن وروح العصر» من جهة أخرى. والفنان إنسان يعيش فى مجتمع، وينتمى إلى طبقة، وينخرط فى جماعة، والفن فى ذاته «عمل وموقف ودور» وموقف الفنان موقف اجتماعى يتمثل فى هضم كل ما يدور من حوله، ثم التطلع نحو وجود أكثر قاعليه

(١) نسمة البطريق، الدلالة فى السينما والتلفزيون فى عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ص ٣٦-٣٩

وخصوبة. وقد يقوم الفنان الملهم، بدور قيادى، حين يرصد ف عبقرية فئة، وعلى نحو «فينومينولوجى» مختلف ظواهر الحياة، ويقتحم لحمها الحى، ثم يقدم لنا منها «شريحة» أو «قطعة» وقد يرتقى الفنان فيقوم بالتمرد على الواقع وتغييره، وقد يتسامى فيتجه إلى عالم أرقى، وقد يشور فيحطم جمود الوجود، ويحيله إلى وجود أكثر ألفه وخصوبة وثراء، فلقد أصبح وجوداً اجتماعياً له معناه ومغزاه^(١).

ومن هنا يتضح العلاقة الوثيقة بين علم الاجتماع الثقافى وعلم اجتماع الفن، فالفن أحد مجالات الاهتمام الأساسية لعلم الاجتماع الثقافى الكلاسيكى والمعاصر على حد سواء.

٦ - سوسيولوجيا الدراما Sociology of Drama:

تهتم سوسيولوجيا الدراما بدراسة علاقة العمل الدرامى «مسرحى، سينمائى، تليفزيونى، إذاعى» بالحياة الاجتماعية، ومدى تعبير العمل الدرامى لواقع الحياة الاجتماعية، أو دوره فى نقد أو تعبير الواقع الاجتماعى، شأنه فى ذلك شأن العمل الأدبى تعبر عن مشاهد تقطع من الحياة.

فتظهر الحقائق فى العمل الدرامى سواء أكان مسرحى أو سينمائى أو تليفزيونى أو حتى إذاعى وقد تكشف عن ملهة Comedy ضاحكة أو مأساة Tragedy فلجعة، حين يعرض لنا الأحداث كما تتواتر وتتضافر حول «الحبكة» فى شكل درامى مؤثر^(٢).

(١) فبارى محمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافى ومشكلات الشخصية فى البناء الاجتماعى، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ت)، ص ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص ص ٣٥٤-٣٥٩.

الثقافة فى مواجهة العصر — [١]

ويرتبط بالأعمال الدرامية وتحليلها سوسيولوجياً فرع آخر من فروع علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الثقافى خاصة وعلم اجتماع النص الأدبى، فالنص الأدبى هو عماد هام من أعمدة العمل الدرامى. وأصبح لعلم اجتماع النص الأدبى أهمية خاصة بعد كل التطور الهائل فى تكنولوجيا الاتصال والثقافة، خاصة بعد انتشار القنوات الفضائية، وتعظيم تأثير الدراما، والدراما التليفزيونية على وجه التحديد.

فالنصوص الفيلمية الواقعية التى تسعى لحل مشكلة سياسية فلسفه جمالية أو فكرية اجتماعية - تضع فى المقام الأول الوظيفة النقدية للمجتمع وليست الوظيفة التجارية والاستهلاكية - ومن هنا جاءت أهمية التحليل السوسيولوجى للدلالة الفكرية لتلك النصوص الفيلمية المعبرة عن جوهر المجتمع، سواء فى فترة زمنية حاضرة أو تاريخية سابقة. ومن هنا جاءت أهمية أعمال درامية كأعمال «أسامة أنور عكاشة» التليفزيونية وخاصة «ليالى الحلمية» فى الكشف عن طبيعة الواقع الاجتماعى للمجتمع المصرى المعاصر.

ومن ثم فالباحث الاجتماعى المتعمق للنص تماماً كالباحث فى علم اجتماع الأدب السينمائى أو التليفزيونى، يقوم بعملية اكتشاف للسياق الحوارى أو السياق اللغوى التعبيرى، والنقى يتصف بالصراعات الجدلية التى تخص فئة محددة من الجمهور المستقبل، ولكل نص أ وعمل أدبى أو فيلمى سياق اجتماعى الذى يؤثر فيه، ولن يتحقق هذا التأثير إلا من خلال لغة المجتمع وتجسيده من خلال صورة فيلمية تخلد معلومات عديدة وتختزنها فى إشارات بصرية متعلقة تعبيرية سمعية وأيديولوجية^(١).

(١) سمعة البطريق، الدلالة فى السينما والتلفزيون فى عصر العولمة، مرجع سابق، ص ص ٣٦-٣٩.

وفكرة التفاعل الفكرى هذه بين الأعمال الأدبية والفنية (السينمائية أو التليفزيونية) أصبحت قواماً لنظرية نقدية تقوم على أساس أن العمل قوام فكر وثقافة وقيم المجتمع، فلا يمكن نقله وتحليله إلا من خلال هذه العلاقة القائمة بينه وبين فكر وأيديولوجية وقيم الجماعات والفئات الاجتماعية التى تتفاعل بداخله، أو بين ثقافة المجتمع (تراثه الفكرى والاجتماعى) والطبقة المفكرة والناقدة^(١).

ثالثاً - علم الاجتماع الثقافى بين القومية والعالمية:

كان قدر علم الاجتماع الثقافى منذ بداية تبلور معالمه الأساسية الوقوع فى فخ القومية والعالمية، وسادت النظريات الثقافية اتجاهين أساسيين: الأول: يجعل من الثقافة فى علاقتها بالدولة القومية محور اهتمامه، وينظر للثقافة فى إطار بنائها وعلاقتها بالثقافة الفرعية، وعلاقة الثقافة بالبناء الاقتصادى ومن هنا كانت التساؤلات الكلاسيكية حول موقف الثقافة من البناء الاجتماعى، وهل هى مجرد متغير تابع للأبنية التحتية أم أنها متغير فاعل مستقل يعمل على تغيير البناء الاجتماعى ككل. واستمر السجال بين هذا وذاك، حتى بدأت المرحلة الاستعمارية وبدأت تظهر فى الدراسات السوسيولوجية اتجاهات تنادى بضرورة دراسة الثقافات البدائية وتطورها كمحاولة حثيثة للسيطرة عليها، وبدأ الاهتمام بالقومية وتدعيم النزعة القومية خاصة مع تنامى الفكر الألمانى. ثم ظهرت نظريات التحديث التى ارتأت فى انتهاج المجتمعات التى وقفت فى أسر الاستعمار نفس طريق التنمية الاقتصادية والثقافية للمجتمعات المتقدمة. وكان فى ذلك بدايات إرهابات فكر العولمة، خاصة مع تنامى الفكر النقدي الألمانى

(١) نسمة البطريق، مرجع سابق، ص ٣٩.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [١]

والأمريكى الذى اتخذ من فكرة الكلية أساساً لنشر فكرة العالمية والنظام الكونى تمهيداً لنشر فكرة العولمة^(١) .

ويمكن القول أن علماء الاجتماع الثقافى طلبوا عكسوا الأهداف القومية، خاصة فى فترات الأزمات الاجتماعية، فالأكاديميون الجامعيون فى أوروبا القارية خاصة فى المناطق التى يطبق بها نظام الجامعات الجرماني هم فى الأساس متوظفون مدنيون ينتظر من أبحاثهم أن تراعى الأهداف والاقتراضات الحكومية ولو جزئياً. ومن هنا كان تركيز الدراسات الألمانية على قضايا القومية والحضارة والثقافة الوطنية. بينما جاءت وتطورت الرؤية العالمية عن الواقع من خلال إسهامات الباحثين المهمشين اليهود (دوركايم، زيغل، أدورنو وغيرهم) أكثر من اعتمادها على غيرها من الطوائف الاجتماعية الأخرى^(٢) .

ومن هنا كان هذا الانقسام فى رؤية علم الاجتماع الثقافى ما بين القومية والعالمية بداية حقيقة لسيل الدراسات المعاصرة عن العولمة وصراع الحضارات وعولمة الثقافة وأصبحت نظرية «الكوكلة» «Cocalization» ونظرية التحديث Modernization أكثر قدرة على التأثير فى القيم وفى الرؤية التى يشكلها الفرد لنفسه وللمجتمع من حوله وللعالم ككل وللكون، إذ من الممكن أن يؤثر كل هذا فى قيم الإنسان وثقافته أكثر من فكرة استعمار «الكوكاكولا» التى تعمل على ترسيخ ما يطلق عليه بالتركيبة الثقافية للأمركة أو العولمة^(٣) .

(١) رونالد روبرتسون، العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، مرجع سابق، ص ص ١٠٥-١٠٩.

(٢) برايان ترنو، وجهها علم الاجتماع: عالميان أم قوميان؟، مايك فيذرستون، ثقافة العولمة، مرجع سابق، ص ٣٤٣.

(٣) أسامة الباز، ملاحظات عن العولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧، «العولمة والهوية الثقافية»، مرجع سابق، ص ٤٥.

رابعاً - علم الاجتماع الثقافى وقضايا عصر العولمة:

سادت فى العقود القليلة الماضية مقولات فكرية مثلت جوهر دراسات علم الاجتماع الثقافى فى الغرب الأوروبى والأمريكى، وفى العالم الثالث على حد سواء، ويمكننا تقسيم مجالات الاهتمام الرئيسية فى علم الاجتماع الثقافى فى تلك الفترة التى يمكن أن نطلق عليها عصر العولمة إلى مجالات اهتمام ثلاثة أولها: تهتم برصد المقصود بالعولمة على مستوى المفهوم والعملية والموقف منها، وثانيها: المقصود بعولمة الثقافة، وثالثها: المواقف المختلفة من ثقافة العولمة والقضايا التى صارت تشكل جوهر الاهتمام فى علم الاجتماع المعاصر خاصة قضايا الثقافى، وثقافة العولمة، والتلاقح الثقافى، وحوار الثقافات، وصراع الحضارات ... وغيرها من القضايا الثقافية التى صارت تشكل جوهر الحوار العالى والمحلى على المستوى الأكاديمى فى علم الاجتماع عامة وفى علم الاجتماع الثقافى خاصة، وهذا ما سأحاول تناوله من خلال رصد مواقف وآراء عدد من علماء الاجتماع المعاصرين حول العولمة كمفهوم وكعملية وردود الأفعال المختلفة تجاهها، على المستوى النظرى والعلمى والعملى والحياتى. خاصة وأن قضية العولمة جعلت علماء الاجتماع شرقاً وغرباً ينشغلون بها دفاعاً وهجوماً ونقداً وتمحيصاً، وظهرت بشأنها آلاف المقالات والدارسات والأبحاث، وتناولها علماء الاجتماع من رؤى مختلفة - سياسياً واقتصادياً وثقافياً - لنا سوف أحاول هنا رصد بعض رؤى علماء الاجتماع الغربى التى تمثل تفصيلاً لأهم قضايا العولمة وأزمة المجتمع المعاصر.

١ - روبرتسون ونظرية العولمة:

يرى «روبرتسون» أن مصطلح «العولمة» يشير إلى عملية الدمج العالى التى أدت إلى الدرجة العالية الراهنة من التعقيد العالى والصراعات الثقافية

الثقافة فى مواجهة العصر — [١]

المكثفة حول تحديد الوضع العالمى وأية عملية عولمة كانت تستطيع نظرياً أن تحيل العالم إلى كيان واحد عبر مسارات عديدة منها الهيمنة الاستعمارية لدولة واحدة أو معسكر قوى أو انتصار شركة تجارية أو البرولييتاريا العالمية أو أحد أشكال الدين أو الحركة الفيدرالية العالمية. وهذه كلها احتمالات تاريخية كان من الممكن أن تفرز توليفات وأشكالاً عديدة من الاندماج والتباين الثقافى. ويمكن الزعم بأنها كلها بالإضافة إلى المرحلة الراهنة من عملية العولمة تؤدى إلى إفراز ثقافات عالمية. ويرى روبرتسون أن مرحلة العولمة المتسارعة بدأت منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر. والتحول إلى فكرة الدولة القومية الموحدة. كان من أهم جوانب هذه العملية التى سرعان ما أصبحت عالمية تزايد عدد الهيئات والمنظمات الدولية وتزايد أشكال الاتصال العالمية وقبول التوقيت العالمى الموحد ونمو المنافسات والجوائز العالمية ونشأة مفاهيم موحدة عن المواطنة والحقوق ومفهوم النوع البشرى.

وعملية العولمة هذه تشير إلى نطاق من التفاعل والتبادل الثقافى المتواصل، إنها عملية تقوم فيها سلسلة من التدفقات الثقافية بإفراز تجانس ثقافى وفوضى ثقافية فى آن واحد، فى نفس الوقت الذى تقوم فيه بإفراز ثقافات عابرة للقوميات، وهو ما يمثل ثقافات «ثالثة» أصيلة تتجه إلى ما وراء الحدود^(١).

٢ - «هانرز» ورودود الأفعال تجاه العولمة:

يشير «هانرز» إلى أنه علينا أن نتصور العديد من ردود الأفعال بين قطبى المحلية والعالمية. فبعض ممن يسافرون كثيراً كرجال الأعمال والمغتربين

(١) مايك فيذرستون، ثقافة العولمة، ثقافة العولمة: القومية والعولمة والحداثة، إعداد مايك فيذرستون، وترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٨٧.

هم غالباً محليون فى داخلهم ولا يرغبون فى الرحيل عن بلادهم. وفى المقابل يمكننا أن نفترض ألواناً من المواطنة العالمية *Cosmopolitanism* كما هو الحال فى الدبلوماسية حيث يتم الإلمام التام بالثقافات وتكون هناك قدره على نقل ثمار هذه الكفاءة للآخرين عن طريق لغات ثالثة كاللغات الدبلوماسية. ومن الأمثلة الأخرى على المواطنة العالمية المثقفون الذين يتواصلون عن طريق التدفقات الثقافية العالمية ولا يشعرون بالاغتراب فى الثقافات الأخرى، بل يسعون لاتخاذ موقف فوق ثقافى أو إجمالى مرن من التجارب الثقافية المختلفة.

٣ - «شيللر» والخطر الثقافى للشركات متعددة الجنسية:

يرى شيللر أن الشركات المتعددة الجنسيات أو المتعددة الجنسيات تعمل على تعطيل دوائر الاتصال السلكى والإذاعى القومية بحيث تتمكن من إغراق أى حيز ثقافى بلا دفاعات للأمة. وبعض البرامج التلفزيونية والعروض الرياضية والحفلات الموسيقية والإعلانات قد تعبر بسرعة حول العالم، إلا أن هذا لا يعنى أن رد فعل المشاهدين والمستمعين المنتمين لسياقات ثقافية متباينة سيكون موحداً^(١).

٤ - «مايك فيلرستون» وردود الأفعال إزاء عملية العولمة:

أكد «مايك» أن مختلف أشكال ردود الأفعال إزاء عملية العولمة تشير إلى أن احتمالات نشأة ثقافية عالمية موحدة تعد ضعيفة، وأن هناك ثقافات عالمية متعددة. ومع ذلك فإن بعض المفكرين يشيرون إلى أن كثافة التدفقات الثقافية العالمية وسرعتها فى عصرنا هذا تدعم الشعور بأن العالم كيان واحد، مما يؤدي إلى انتشار أنماط ثقافية جديدة تتصادم فيما بينها. وقد تؤدي هذه الشبكة المعقدة من صور الصدام والاعتماد المتبادل بين العالمى والمحلى

(١) مايك فيلرستون، مرجع سابق، ص ٨-١٠.

إلى نشأة ثقافات ثالثة وإلى مزيد من التسامح، ولكنها قد تؤدي أيضاً إلى ردود أفعال سلبية^(١).

٥ - «ليبير بورديو» وهجومه على الليبرالية الجديدة في الغرب:

يعد «بيير بورديو» (١٩٣٠-٢٠٠٢) من أهم علماء الاجتماع في السنوات الأخيرة، لما قدم من إسهامات وأفكار في البحث الاجتماعي والنظرية الاجتماعية، ولما اهتمت به دراساته من سمات الأصل والعمق، ولاعتماد دراساته في مجملها على التجربة والمعاشة أكثر من اعتمادها على التأمل وغرفة المكتب. ويعبر بورديو عن مرحلة في الفكر الاجتماعي تتسم بالتفكير النقدي، والاهتمام بفاعلية نماذج الكشف عن المعاني الذاتية للأفكار، وتحليل إعادة الإنتاج الثقافي^(٢).

ويهاجم بورديو مذهب الليبرالية الجديدة في الغرب متهماً سياسات الدول، التي تنادي بالعولمة الاقتصادية والثقافية، بأنها تسعى إلى استئصال البنى الجماعية التي قد تعوق منطق السوق. وهو يقول في مقالة نشرها في صحيفة «لومند ديبلوماتيك» (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٨) بعنوان «جوهر الليبرالية الجديدة» إن الخطاب الليبرالي الجديد ليس مجرد خطاب عادي من بين خطابات، بل هو خطاب شديد القوة بسبب استخدامه السلطة وعلاقاتها على الساحات السياسية والاقتصادية في العالم حيث يتم توجيه الخيارات الاقتصادية لمصلحة من يهتمون على العلاقات الاقتصادية. وفي هذا السياق يجري تدمير منظم للروابط الجماعية التي تعوق حركة السوق ومنطقة الخالص في ضرورة تدفق

(١) مايك فينرستون، مرجع سابق، ص ١٠-١١.

(٢) خالد كاظم أبو دوح، قراءة أولية في سوسيولوجية بيير بورديو، Available at: <http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=96414>, P. 1 of 3.

الأموال والبضائع من دون تدخل الدولة. كل ذلك يتم لمصلحة حملة الأسهم والمخططين الاقتصاديين ورجال الصناعة والسياسة، بغض النظر عن انتمائهم إلى الأحزاب المحافظة أو الديمقراطية الاجتماعية، لأنهم جميعاً يناصرون سياسة السوق الحر التى لا يضبطها سوى تحقيق الربح السريع. ويحذر بورديو من أننا نعيش فى عالم اليوم فى حقبة داروينية تُدمر فيها المؤسسات والروابط الجماعية التى تستطيع الوقوف فى وجه الآثار التى تحدثها آلة العولمة الجهنمية والنظام العالمى الجديد الذى يسعى إلى تعميم نوع من القيم الأخلاقية الداروينية التى تجعل الربح والغاية المثلى للوجود الإنسانى: وعلى رأس هذه المؤسسات الدولة التى تعد مستودع القيم العامة.

وفى كتابه عن التلفزيون، الذى أصدره عام ١٩٩٥، يهاجم بورديو الشاشة الصغيرة ويعتبرها جهازاً مدمراً يستخدم مخزن النظام الرمزي ليشيع التفاهة فى أوساط المشاهدين ويقدم ما سماه (الثقافة السريعة). وقد اتهم عالم الاجتماع الفرنسى زملاءه المثقفين بإساءة استخدام وضعهم المميز فى فرنسا للحديث عن مواضيع لا يفهمونها. كما خاطب فى ١٩٩٩ جمعاً يتكون من سبعين شخصية قيادية فى العمل السمعى البصرى فى باريس قائلاً: «يا سادة العالم، هل تعلمون ما تفعلون؟ إنكم تقتلون الثقافة»^(١).

ومن ثم فإذا حاولنا رصد الحوار الدائر فى الأوساط الأكاديمية والسوسيولوجية الغربية منها على وجه الخصوص - حول العولمة فإننا نجد اتجاهان أحدهما يرى فى العولمة عملية طبيعة من التطور الحضارى

(١) فخرى صالح، مؤلف 'بؤس العالم' فى ذكرى رحيله الخامسة، Available at: <http://alanbaalalamia.com/rh80.htm>, P. 5 of 6.

الثقافة فى مواجهة العصر

أو الصراع الحضارى - كما أشار لذلك صموئيل هنتنغتون وغيره من أنصار العولمة كعملية تاريخية وحضارية حتمية، والاتجاه الآخر يرى فى العولمة وجه جديد من أوجه الإمبريالية الاستعمارية فى شكلها المعاصر بترسانتها التكنولوجية والإعلامية العملاقة التى تقهر الثقافة وتطرح نوع دميم من الثقافة الاستهلاكية التى تقتل الثقافة وتقهر الخصوصيات الثقافية.

وإذا ما حاولنا الانتقال لرصد واقع الفكر الأكاديمى السوسيولوجى والفكر السياسى والاقتصادى والثقافى الراصد لقضايا العولمة والثقافة والهوية الثقافية فى العالم العربى، فإننا بذلك نحاول رصد فكر الآخر المقابل للفكر الغربى المصدر للعولمة ككيان معاصر علينا - لا محالة - مواجهته أو تقبله والتعامل معه.

وسوف أحاول التوصل لرصد موقف علم الاجتماع الثقافى العربى - إن جاز التعبير - من العولمة وتحدى المواجهة، وسأحاول أيضاً أن أرصد موقف بعض الباحثين والمفكرين العرب - على اختلاف توجهاتهم - من العولمة.

خامساً - علم الاجتماع الثقافى فى العالم العربى وتحدى المواجهة:

يشهد علم الاجتماع فى العالم العربى تقدماً وتزايداً فى الدراسات النظرية والميدانية، ويهتم علماء الاجتماع فى العالم العربى برصد ودراسة العولمة من وجهات نظر عدة، ويشارك معهم فى الاهتمام برصد وتحليل تلك الظاهرة.

الكثير من العلماء والباحثين الغرب فى مختلف التخصصات العلمية والبحثية فى العلوم الإنسانية بصفة عامة. ولذا فسوف أهتم

برصد موقف علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية من قضايا العولمة، ثم أنتقل لرصد المثقفون العرب من تجدى العولمة مع رصد لبعض تلك النماذج الفكرية.

(أ) موقف علماء الاجتماع من قضايا العولمة:

انطلق علماء الاجتماع فى إجراء سبل من الدراسات والأبحاث والندوات والمؤتمرات التى حاولت رصد العولمة كمفهوم وكعملية، وموقف السياسة والمثقفون والشعوب تجاهها؛ وعلى الرغم من اختلاف العلماء والمثقفين والمفكرين بشأن عولمة الثقافة رفضاً وقبولاً فإن الدراسات السوسيولوجية المتخصصة التى يمكن أن ندرجها تحت التخصص الدقيق لعلم الاجتماع الثقافى محدودة، ولكتنا نجد فى العالم العربى سبل غزير من الدراسات السوسيولوجية، وغير السوسيولوجية فى مجالات الاقتصاد والقانون والسياسة وعلم النفس وحتى فى مجال الأدب والفن كل من زاويته ومن مدخلة الخاص حاول رصد الظاهرة. ولكن لازال هناك حاجة ماسة لمزيد من الدراسات السوسيولوجية المتخصصة فى هذا المجال.

فعلم الاجتماع الثقافى تخصص سوسيولوجى دقيق لا يتخصص فيه الكثير من العلماء والباحثين فى عالمنا العربى، مما يجعل الثقافة تبدو كمجال رحب للدراسة يمكن لأى باحث أن يدلو بدلو فيه بغض النظر عن مجال تخصصه. وقد يكون مبعث ذلك أن التوجه الحالى فى العلوم الإنسانية هو التوجه نحو الدراسات ذات المداخل المتعددة، كما أن الثقافة برحابتها وبتنوع روافدها تسمح هى أيضاً للكثيرين بأن يحاولوا الكشف عن أبعادها المختلفة. ولكن ذلك فى رأى لا يلقى أبداً حاجتنا - فى العالم العربى - لمزيد من الدراسات السوسيولوجية المتخصصة حول العولمة وآثارها (السوسيو - الثقافية) على مجتمعاتنا العربية.

الثقافة في مواجهة العصر

وهذا يقتضى منا كمجتمعات عربية - أن نعبّر الفجوة القائمة بين البحث العلمى فى علم الاجتماع والقرارات التى يتخذها المسؤولون. حتى يمكن رصد وتحليل العولمة ومواجهة التحدى الذى يفرضه الغرب علينا^(*).

تزخر أدبيات علم الاجتماع عامة وعلم الاجتماع الثقافى خاصة بقضايا الثقافة، وعولمة الثقافة، والثقاف، والثقافة، والتلاقح الثقافى، وحوار الثقافات، وصراع الحضارات، والفجوة الثقافية والمعرفية، والغزو الثقافى، والاختراق الثقافى، والهيمنة الثقافية، والعولمة والهوية الثقافية ... الخ من قضايا يفرضها عصر العولمة ويتم تناولها من أكثر من زاوية.

(ب) موقف المثقفون العرب من العولمة:

لقد أفرز الموقف من العولمة، ثلاثة أصناف من المثقفين العرب الأول: يمثل الحافظون، والثانى: يمثل المدافعون، أما الثالث: فيمثله المجددون.

الحافظون يرون أن العولمة ستقضى على الهوية الثقافية للعرب، إذا لم نحسن منعها (أى منع العولمة) من التغلغل فى ثقافتنا والتوغل إليها. وكأنهم يدعون إلى إلغاء عملية التبادل الثقافى أو الحد منها إلى أبعد الحدود^(١).

والحافظون ينقسمون فى دوافعهم للوقوف فى مناوئة العولمة والتصدى لها، فمنهم ذلك الذى تدفعه إلى هذا الموقف خشية على الدين، وخوفه من انهيار القيم الدينية داخل المجتمع، والجفاف الأجيال القادمة فى

★ انظر: عالم الاجتماع، مصطفى التير: دور الدين فى المجتمع، Available at: <http://www.aljamal.com/model/11003>, PP. 1 & 2 of 5.

(١) فيصل محمود الغرابية، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة، مجلة شئون عربية، ع ١١٢، شتاء ٢٠٠٢، ص ٨٢.

تيار العولمة. ومنهم من ينظر إلى العولمة كسلاح جديد بيد المستعمر الغربى الذى عاد لمناهضة القومية العربية، وليحل محلها ثقافة عالمية تقود الجيل الجديد إلى التنكر لأواصره العربية. ومنهم من ينظر إلى العولمة كخطر على التنشئة الاجتماعية، وعلى شبكة الدفاع الاجتماعى، باعتبار أنها ستدخل كثيراً من قيم الاستهتار بأواصر التماسك داخل الأسرة وداخل المجتمع.

أما المدافعون، فإتهم ينظرون إلى العولمة كظاهرة إيجابية تشكل استجابة مناسبة للاتصال بين الشعوب والانفتاح بين المجتمعات فى كل العالم، وأنه ليست هناك طبقية فى سياق العولمة، وليست هناك يد عليا ويد أخرى سفلى، فالكل له ثقافة الخاصة، والكل شريك فى الثقافة، التى تتبناها العولمة. ونحن إذا كان لنا تراث نعتز به ونتوارثه ونحافظ عليه جيلاً بعد جيل، فلا يعنى ذلك أن هذا التراث لا يحتمل أن يتفاعل مع ثقافات أخرى أو مع تجارب الآخرين.

ونحن إذا أردنا أن ندافع عن ثقافتنا أو أن نحصنها من الاختراق الثقافى الخارجى، فحرى بنا أن نزيد من قدراتنا واستعداداتنا للتفاعل مع ما يفيدنا من الثقافات الأخرى، والإسهام من خلال هذا التفاعل فى بناء ثقافة عالمية معاصرة^(١).

وفى الواقع ينقسم المدافعون فى دوافعهم للوقوف مع العولمة، إلى صنفين هما: الأول هو الصنف المجهور بثقافة المجتمعات المتقدمة المتطورة، ويرى فى الأخذ بها ما يغنى ثقافتنا للحاق بركب الحضارة، والثانى: هو الصنف المتفائل من أن العولمة، - وخاصة فى إطارها الثقافى - تكفينا مؤونة البحث والإبداع من جديد فى مختلف المجالات.

(١) فيصل عمود الغرابية، مرجع سابق، ص ص ٨٢-٨٤.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

وأما المجددون، فإنهم ينظرون إلى العولمة باعتبارها ملكاً لمختلف الثقافات والمجتمعات، وما على أبناء هذه المجتمعات ومنتسبى هذه الثقافات إلا مضاعفة الجهود فى إطار الإنجاز الثقافى، وزيادة قدراتهم فى الإبداع الثقافى، حتى تزيد مساهمتهم فى الثقافة العالمية فى إطار العولمة. ويرى المجددون أن العولمة لا يمكن أن نواجهها بالعقلية المتزمتة الجائسة التقليدية. ولذلك فهم يتادون بإعادة بناء العقل على أساس التجديد والمرونة والانفتاح، ومادامت الأمم والشعوب تفكر وتنفتح ثقافتها الخاصة، فإنها سوف تحمى نفسها من خطر الضياع، لأنها لن تقف متفرجة على ما يجرى فى آفاق هذا العالم بدون أن تشارك فى صناعته أو تسهم فى بلورته كثقافة عالمية متكاملة متفاعلة^(١).

□ تعقيب:

شغلت الثقافة اهتمام العلماء والباحثين السوسيولوجيين عالمياً وعربياً ومحلياً، وكانت مثار اهتمام علماء الغرب الأوروبى على وجه التحديد، فارتبطت الثقافة بالتصنيع والحركات الاستعمارية، وشكلت قضايا الثقافة والحضارة، والذاتية والقومية والتبادل الثقافى والانتشار الثقافى جوهر التحليلات والدراسات السوسيولوجية فى الغرب الأوروبى عامة، وفى فرنسا والمجلترا وألمانيا خاصة ومثل السجال أو الجدل الفكرى الدائر بين تلك المدارس الثلاثة جوهر الفكر السوسيولوجى الغربى، وجاءت المدرسة الإمبريالية الأمريكية لتؤكد على أهمية دراسته المجتمع والثقافة والشخصية. وكلما سادت الاتجاهات الداعية إلى التوسع الاستعمارى، كلما زادت بالتبعية سبل الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية - الاجتماعية والثقافية - عن الثقافات الأخرى ومع

(١) فيصل محمود الغرابية، مرجع سابق، ص ٨٤.

حركات التحرر الاستعماري تظهر دراسات وتحليلات أخرى عن الغزو الثقافى والمهيمنة الثقافية فى مقابل الخصوصية الثقافية والحفاظ على الثقافات القومية.

وحديثاً انطلقت مقولات العالمية والكونية كخطوة منطقية لسيل الدراسات «السوسيوس-ثقافية» التى انطلقت من الغرب الأمريكى والأوروبى - وعلى رأسها دراسة «صموئيل هنتجتون» عن صراع الحضارات - وانطلقت بعد ذلك تجوب أرجاء الكرة الأرضية مدشنة لكل آليات العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية أيضاً.

وفى الاتجاه المضاد انطلقت تحليلات ودراسات وأبحاث من أمريكا اللاتينية ودول العالم الثالث ودول المشرق العربى، ومن كل أرجاء المعمورة حاولت دراسة وتحليل العولمة من زوايا مختلفة، ومن مناهل علمية أكثر اختلافاً ومشجع لها شارحاً لإيجابياتها ومنبهر بها، وبين رافض لها ومفند لسلبياتها، ومدافعاً عن الخصوصية الثقافية، ومحاولات متنامضة العولمة أو الأمركة.

أما علم الاجتماع والمثقفون العرب فقد انقسموا بصدد قضايا العولمة عامة والعولمة الثقافية خاصة إلى فرق عدة، بعضهم يرى فى العولمة خطر داهم على الثقافة العربية والهوية العربية وعلى الأجيال القادمة والبعض الآخر يرى فيها فرصة للتحرر الثقافى والأخذ بأسباب التقدم الاجتماعى والخروج من أثر التخلف الاجتماعى والثقافى والتكنولوجى، والبعض الثالث يرى ضرورة التعامل مع عولمة الثقافة بعقل متفتح يعيد حساباته بالتعرف على الإمكانيات الذاتية، والتعرف على طبيعة العولمة الثقافية، للتفاعل معها أخذاً ورداً حتى يمكن مواجهتها مواجهة حقيقية على أرض الواقع.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

وأنا أرى أن أول خطوة يجب إتباعها هى التعرف على الأساس النظرى الذى انطلقت منه مقولات العولمة الثقافية وتتبع المناخ الثقافى الذى نشأت وتطورت فيه تلك المقولات، والجذور الفكرية والسوسيولوجية لنظرية الثقافة، ورصد أهم أوجه الاختلاف بينهما وبين واقع مجتمعاتنا العربية للوصول إلى آلية جديدة لصوغ مقولاتنا الفكرية التى تحلل وتفسر طبيعة الواقع «السوسيو - ثقافى» لمجتمعاتنا العربية، وتضع آليات التعامل مع واقع العولمة أو «الكوكلة» أو الأمركة - كما يجب البعض أن يسميها - بأسلوب بعيد عن الرومانسية والشيوقونية، وبعيد أيضاً عن التزمت ومنطق الرفض المطلق ودفن الرؤوس فى الرمال أو إعمال ثقافة النعام، ولكن بمنطق المواجهة التى تعتمد على مواجهة الذات ومعرفة الآخر والوقوف على صيغ واقعية للتعامل مع مجريات الواقع.

ولذا سوف أفرد الفصل التالى لرصد وتحليل نظرية الثقافة بدءاً من التراث الأنثروبولوجى ومحاولات التنظير الأولية للثقافة، ومروراً بالاتجاهات الكلاسيكية والجلد الفكرى الدائر حول الثقافة، ثم موقف الاتجاهات النقدية الحديثة من الثقافة، وفكر ما بعد الحداثة وإرهاصات فكر ثقافة العولمة، وعولمة الثقافة وظهور فكر مناهضة العولمة من المجتمعات الخاضعة للهيمنة الأمريكية.

الفصل الثالث

علم الاجتماع الثقافي

من الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي

□ تمهيد.

أولاً - الأنثروبولوجيا وبدايات التنظير للثقافة.

ثانياً - الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية وجدل الثقافة.

ثالثاً - الثقافة في الاتجاهات النقدية الحديثة.

رابعاً - فكر ما بعد الحداثة ونظرية الثقافة.

□ تعقيب: نظرية الثقافة من الأنثروبولوجيا إلى فكر ما بعد الحداثة.

□ قتهيل:

شغلت الثقافة علماء الأنثروبولوجيا فعلماء الاجتماع قديماً وحديثاً، ومثلت جوهر الفكر التنظيرى فى مراحل معينة من الفكر السوسيولوجى الحديث والمعاصر. وارتبطت الثقافة بفكر الثنائيات لدى الرواد وارتبطت بالدولة القومية التى شغلت علم الاجتماع طويلاً، وصار سجال نظرى واسع حول الثقافة والحضارة، والثقافة والاقتصاد، وتطور الفكر التنظيرى للثقافة بتطور المجتمع الصناعى، وارتبطت نظرية الثقافة بالرأسمالية وتطور المجتمع الرأسمالى؛ فوجد فكر الرواد حول بدايات المجتمع الصناعى الرأسمالى يضئ الثقافة محل جدل فكرى واسع بين وضعها موضع المتغير التابع أو المتغير المستقل، وجاءت المرحلة الاستعمارية لتشهد جدلاً أوسع حول مفهوم الثقافة وتعدد الثقافات والقومية. ومع بداية مرحلة التحرر من الاستعمار ظهرت نظريات التحديث الداعية دول العالم الثالث - التى ما لبثت تتحرر من أسر الاستعمار - لسلك نفس طريق التحديث الغربى لأنه النموذج الذى يجب أن يحتذى للحاق بركب التقدم، وجاء فكر مدرسة التبعية كرد فعل طبيعى لنظريات التحديث ظهرت من دول العالم الثالث خاصة دول أمريكا اللاتينية ليرسخ فكرة النسق الرأسمالى العالمى واستغلاله للثقافة كآلية لتدعيم تبعية دول الأطراف أو دول العالم النامى لدور المركز الرأسمالى، ومع تنامى حركة التحديث، ومع تنامى المجتمعات الصناعية وتطورها وظهور الشركات متعددة الجنسية، ومع انتقال الثورة الصناعية إلى طور آخر من أطوارها أشد تعقداً وأشد فتكاً وضراوة وهى الثورة التكنولوجية وثورة الميديا فالإنترنت؛ ومع كل ذلك ظهر تباعاً سيل من المحاولات التنظيرية التى أعطت للثقافة وضعاً خاصاً فى تحليلاتها، وظهرت تيارات نقدية مختلفة الروافد، ووصلت النظرية السوسيولوجية - على حسب ما ارتأى البعض - إلى مرحلة الأزمة فالتغيرات السوسيولوجية

سريعة ومتلاحقة خاصة مع بداية الثمانينيات، فعاتد دعوى العالمية وصراع الحضارات ونهاية اليوتوبيا ونهاية الأيديولوجيا، وانتشرت دعوى العولمة فى التسعينيات واتسع مداها. ومع بداية القرن الحالى وصارت قضايا عولمة الثقافة، وسيطرة الميديا العالمية وشبكة الإنترنت الدولية وصناعة الثقافة، ودحض التنوع الثقافى والهوية الثقافية تقف فى خندق واحد ضد مقولات الخصوصية الثقافية، والتعددية الثقافية، وحوار الحضارات، والهوية الثقافية، وظهرت دعوى دحض العولمة. وبين هذا وذاك احتدم صراع فكرى ملازم وأحياناً متقدم أو لاحق لصراع اقتصادى وسياسى وعسكرى فرضته طبيعة نظام عالمى جديد أحادى القطبية - فى الوقت الراهن - يفرض نظريات ما بعد الحداثة ليرد عليه بتطبيقات الكوكلة أو الثقافة الكونية الأمريكية وبين هذا وذاك تظهر من حين لآخر رؤى نظرية تشير إلى تورط علم الاجتماع - الأيديولوجى - دفاعاً أو هجوماً عن قضايا القومية فى مقابل العولمة والهيمنة الثقافية.

ومن هنا كانت أهمية هذا الفصل الذى سأحاول أن أعبر من خلاله جذر علم الاجتماع النظرية التى تبدو - لأول وهلة - كجذر نظرية منعزلة، ولكننى أرى أنها كانت ولا زالت أسيرة لفكر الثنائيات بين الثقافة المادية واللامادية، بين الثقافة والحضارة، بين القومية والعالمية، بين عولمة الثقافة ودحض ومناهضة العولمة.

وسوف أبداً محاولتى التحليلية بالإرهاصات الأولى للنظرية السوسيولوجية للثقافة فى الفكر الأنثروبولوجى، مروراً بالاتجاهات الكلاسيكية لفكر الرواد، وموقفهم من الثقافة، وانتقالاً لموقف الاتجاهات النقدية الحديثة من الثقافة، ووصولاً لفكر ما بعد الحداثة وقضايا عولمة الثقافة والسجال الفكرى والتنظيرى الدائر حولها خاصة

فى دول العالم النامى ودول أوروبا الأكثر تعرضاً لعمليات عولمة الثقافة وموقفها منها.

أولاً - الأنثروبولوجيا وبدايات التنظير للثقافة:

اهتمت الأنثروبولوجيا برصد ودراسة الكيفية التى يحيا بها الإنسان، وأوجه الاختلاف بين الناس فى أسلوب الحياة، وأسباب هذا الاختلاف. ويرصد علماء الأنثروبولوجيا الروح الاجتماعية للبشر، تلك الروح التى تتسم بالتنوع، وفى الوقت ذاته تتسم بالقدرة الهائلة على التغيير.

ويقال عادة داخل أوساط علماء الأنثروبولوجيا إن فى جزيرة غينيا الجديدة وحدها ٧٠٠ لغة، ومن ثم هناك بالمقابل ٧٠٠ شكل مختلف من أشكال الثقافة والمجتمع، ومن ثم يجد علم الأنثروبولوجيا نفسه فى مواجهة كم وفير وهائل من الملة الدراسية، هذا بالإضافة إلى أن علم الأنثروبولوجيا ذاته بزغ داخل وسط معين وثقافة معينة منذ فترة غير بعيدة، ذلك ما حدا به إلى تنوع المدارس الأنثروبولوجية بين اجتماعية وثقافية ورمزية، واختلفت المدارس الأنثروبولوجية حول حدود التنوع الثقافى والاستمرارية الثقافية، وعلاقة الثقافة بالمجتمع، وعلاقة الثقافة والمجتمع والشخصية^(*).

وارتبطت الدراسات والتوجهات النظرية الأنثروبولوجية بطبيعة المجتمع الذى نشأت وتطورت فيه، ومن هنا قسّم بعض الدارسين والمحللين المدارس الأنثروبولوجية إلى المدرسة البريطانية، والمدرسة الفرنسية، والمدرسة الأمريكية، تلك المدارس الثلاث التى خرجت من عباءتها المدارس الأنثروبولوجية المعاصرة.

★ مايكل كاريزرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٢٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٧ - ٣٣.

ويقسم بعض الباحثين النتاج الفكرى لتلك المدارس الأنثروبولوجية تحت مسمى الأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية، ومدرسة الثقافة والشخصية.

والذى يهمنا فى هذا الشأن هو رصد إسهام تلك المدارس الفكرية الثلاث فى دراسة الثقافة، وتأثيرها فى الدراسات السوسولوجية الرائلة عن المجتمع والثقافة، وهذا ما سأحاول تناوله بشىء من الاقتضاب فيما يلى.

أ - الأنثروبولوجيا الاجتماعية وبدايات الدراسة العلمية للثقافة:

الأنثروبولوجيا الاجتماعية Social Anthropology هى الدراسة الشاملة للثقافات والمجتمعات على امتداد العالم، على الرغم من أنها فى الأصل كانت تميل إلى التركيز على المجتمعات غير الغربية التى كان يطلق عليها المجتمعات البدائية.

وقد نشأت الأنثروبولوجيا نتيجة حب استطلاع الثقافات الأخرى التى وصفها المستكشفون والتجار وأعضاء البعثات التبشيرية منذ أواخر القرن الخامس عشر فصاعداً. وقد برزت الأنثروبولوجيا كدراسة علمية منظمة منذ منتصف القرن التاسع عشر، حيث تأسست الجمعيات العلمية فى كل من فرنسا والولايات المتحدة والمجلترا وألمانيا. ومن أقدم نظرياتها النظرية التطورية. فقد قدم عالم الأنثروبولوجيا البريطانى «إدوارد تايلور» نظرية فى التطور الاجتماعى تقترح مراحل تطورية للمجتمع والثقافة^(١). وحاول «تايلور» وضع مصالحة بين تطور الثقافة وبين عالميتها، وفى كتابه «الثقافة البدائية» تسامل عن أصول الثقافة، وعن آليات تطورها. وكان أول

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، مج ١، ط ١، مرجع سابق، ص ص ٢٢٧، ٢٢٨.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

عالم أنثروبولوجيا يهتم بدراسة الثقافة فى كل أنماط المجتمعات فى مختلف أوجهها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

وبعد إقامته فى المكسيك، وضع تايلور منهج دراسة تطور الثقافة من خلال النظر فى الآثار الثقافية الباقية survivances فى المكسيك، تمكن من ملاحظة التعايش بين أعراف الأسلاف وبين السمات الثقافية الحديثة وكان يظن أنه من خلال دراسته للآثار الباقية يستطيع العودة إلى المجموع الثقافى الأصلى ومن ثم إعادة بنائه. ومن خلال تعميم هذا المنهج البدئى وصل إلى خلاصة مفادها أن ثقافة الشعوب البدائية المعاصرة كانت تمثل عموماً الثقافة الأصلية للبشرية، وهذه الثقافة هى بقايا المراحل الأولى للتطور الثقافى، وهى مراحل مرت بها ثقافة الشعوب المتحضرة حتماً.

كان تايلور يريد البرهنة على الاستمرارية بين الثقافة البدائية وبين الثقافة الأكثر تقدماً، وخلافاً لما قالوا بوجود انقطاع بين الإنسان المتوحش الوثنى وبين الإنسان المتحضر التوحيدي، فقد انهمك فى البرهنة على الرابط الأساسى الذى كان يوحد الأول بالثانى الذى لم يكن قادراً على الاقتراب منه إلا لفترة محدودة، بين البدائيين والمتحضرين لا يوجد فارق من حيث الطبيعة، إما فى درجة التقدم فى طريق الثقافة. وناضل تايلور بحماسة ضد النظرية القائلة بالمحطاط البدائيين، وهى نظرية مستوحاة من اللاهوتيين الذين عجزوا عن تصور أن الله قد خلق كائنات «متوحشة» أيضاً وقد سمحت هذه النظرية بعدم الاعتراف بأن البدائيين كائنات بشرية مثلها مثل الكائنات الأخرى. وخلافاً لذلك، فهو يرى أن البشر كلهم كانوا كائنات ثقافية تماماً، ولا بد من تقدير مساهمة كل شعب فى تقدم الثقافة^(١).

(١) دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، مرجع سابق، ص ٢١ - ٢٢.

إذن، نرى أن الاتجاه التطوري عند تايلور، لا يستبعد أى معنى من معانى النسبية الثقافية، وهو ما كان نادراً فى عصره، لكن مفهومه للثقافة لم يكن متيناً، إذ لم يكن مقتنعاً تماماً بوجود تواز مطلق بين التطور الثقافى لمختلف المجتمعات. لذا فقد وضع، فى بعض الحالات، فرضية انتشاريه diffusionniste، فمجرد التشابه بين السمات الثقافية لثقافتين مختلفتين غير كاف للبرهنة على أن هاتين الثقافتين كانتا تحتلان المكان نفسه على سلم التطور الثقافى، إذ كان من الممكن أن تنتشر إحدهما نحو الأخرى. على وجه العموم، كان تايلور متحفظاً فى تأويلاته، وهذا دليل إخلاص لموضوعيته العلمية.

ونظراً لأعماله واهتماماته المنهجية حتى لإدوارد تايلور أن يعد مؤسس الأنثروبولوجيا البريطانية. وبفضله تم الاعتراف بأن يكون هذا العلم فرعاً معرفياً جامعياً. وفى عام ١٨٨٣ أصبح أول أستاذ لكرسى الأنثروبولوجيا التى درسها فى جامعة أكسفورد البريطانية^(١).

ومع نهاية القرن التاسع عشر حلت نظريات الانتشار والهجرة محل نظرية التطور الاجتماعى بأرائها المتضاربة فى تحديد مراحل تطور الجماعات الإنسانية. وقد تم توضيح أوجه الشبه أو الاختلاف بين الثقافات على أساس أنها ترجع إلى انتشار التأثيرات مع بعض الثقافات أو إلى هجرة الناس من مجتمع لآخر.

وفى بريطانيا توجد الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة مستقلة عن الدراسة المتخصصة للجوانب البيولوجية للبشر. فالأنثروبولوجيا الفيزيائية أصبحت مهمة بعلم الحفريات Palaeontology، وعلم الوراثة، بل ودراسة

(١) دونى كوش، مرجع سابق، ص ٢٢ - ٢٣.

الثقافة فى مواجهة العصر

الرئيسات. وقد كانت الأبعاد الفيزيكية^(١) والاجتماعية أكثر ارتباطاً ببعضها البعض الآخر فى الأنثروبولوجيا الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر حيث ساد اعتقاد خاطئ بأن المجتمعات البدائية الموجودة حالياً فى حالة أدنى على مقياس التطور فى بعده الفيزيقي والاجتماعي معاً.

وبصفة عامة ترتبط هوية الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية ببعض الشخصيات العلمية البارزة، مثل مالىنوفسكى وراكليف براون وكلاهما قد تأثر بإميل دوركايم. وعلى الرغم من أن اتجاهيهما الوظيفي لم يتنل تقديراً كبيراً، فإنهما تركا تراثاً قيماً من الدراسات التى أجريها على المجتمعات بطريقة كلية منظمة. وقد سعى علماء المدرسة البريطانية فى الأنثروبولوجيا إلى إنجاز دراسات علمية فى مجتمعات محددة وعن موضوعات محددة (مونوجرافية) عن السياسة والقرابة والدين والاقتصاد. وهم لم يعطوا أولوية خاصة لمجال أو نطاق معين. فبعض علماء الأنثروبولوجيا الماركسيين أعطوا أولوية لنمط الإنتاج، والبعض الآخر أفاض فى توضيح قوة الشعائر والرموز الاجتماعية دون أن يعترض بالضرورة على أولوية أو أهمية الاقتصاد وعلاقات القوة^(٢).

ولا يمكن لأحد أن ينكر دور المدرسة الفرنسية فى الدراسات والتحليلات الأنثروبولوجية للثقافة، على الرغم من أن السياق الخاص بفرنسا فى القرن التاسع عشر قد أوقف انبثاق المفهوم الوصفى للثقافة فى مقابل طغيان مفهوم الحضارة. فلقد كان علماء الاجتماع وعلماء الأعراق أو الأجناس أنفسهم مشبعين تماماً بالعالمية المجردة لعصر التنوير مما منعهم من التفكير بالتعددية الثقافية فى المجتمعات البشرية بطريقة أخرى دون

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠.

العودة إلى الحضارة لأن السياق التاريخي لم يكن يشجع على التساؤل حول هذه المسألة. فالملمحة الكولونيالية «الاستعمارية» كانت تجرى تحت اسم «الرسالة التحضيرية» التي تظلم بها فرنسا. وقد ولدت المنافسة لألمانيا والصراع معها تعارضاً بين اتجاهين قوميين يستخدمان مفهومى Kultur وCivilisation كأسلحة دعائية.

ولم يعرف مفهوم الثقافة فى فرنسا بشكل مباشر حتى الستينيات، ومع ذلك فلا يمكن أن ننكر دور المدرسة الفرنسية فى الدراسات الأنثروبولوجية للثقافة، خاصة إسهامات دوركايم التي أثرت بشكل كبير فى إثراء الدراسات الأنثروبولوجية الأمريكية للثقافة.

ومع ذلك فلا يمكننا إيجاد نظرية واضحة للثقافة لدى دوركايم، وإنما نجد أفكار مبعثرة عن الثقافة فى كل دراساته. ففهمه للمجتمع ككل عضوى يحدد فهمه للثقافة أو للحضارة ويرى أن الحضارات هى «منظومات مركبة ومتضامنة» ولقد تطبع فهمه للظواهر الثقافية بطابع النظرية الكلية للإنسان Holisme. وفى كتابه الأشكال الأولية للحياة الدينية وقبله الانتحار (١٨٩٧) وضع نظرية حول «الوعى الجماعى» الذى يعد شكلاً من أشكال النظرية الثقافية. ويرى أن المجتمع يتمتع ب «وعى جماعى» تكون بفضل التمثلات الجماعية والمثل والقيم والمشاعر المشتركة بين أفراد المجتمع كافة. وهذا الوعى الجماعى سابق على الفرد وهو مفروض عليه لأن الفرد خارجى ومصعد. وهناك انقطاع بين الوعى الجماعى وبين الوعى الفردى فالأول «أعلى» من الثانى لأنه أكثر تعقيداً ودقة. والوعى الجماعى هو الذى يحقق وحدة المجتمع وتجانسه^(١).

(١) دونى كوش، مرجع سابق، ص ٢٦ - ٣١.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [١]

وبرغم الخلاف بين الأنثروبولوجيا البريطانية والفرنسية إلا أن أحداً لا يستطيع أن ينكر تأثير التراث البريطانى والفرنسى، خاصة آراء اميل دوركايم - السابقة الذكر - فى بلورة الأنثروبولوجيا كعلم راسخ فى الولايات المتحدة الأمريكية يدرس فى الجامعات كعلم واحد متكامل. ولقد أثرى لوى هيرى مورجان Morgan وهو من أوائل الأنثروبولوجيين الأمريكين التراث الأنثروبولوجى والسوسيولوجى - على حد سواء - فى دراسة الثقافة فقد قام بصياغة نظرية فى التطور الاجتماعى كان لها تأثير على الدوائر السوسيولوجية لعدد من السنين. وتؤكد نظريته الأهمية الأساسية للعوامل التكنولوجية فى المجتمع والتغيرات التى تجرى فيه. وقد آمن مورجان بوجود مراحل محددة للتطور يمر بها الناس فى كل مكان، ويميز بين ثلاث مراحل أساسية من التقدم الثقافى: الوحشية والبربرية، والمدنية. ثم قسم كلا من المرحلتين الأولى والثانية إلى مراحل فرعية ثلاث. وتتولد كل مرحلة من هذه المراحل العامة والفرعية بواسطة اختراع تكنولوجيا عظيم. ولذلك فإن المرحلة الثانية من الوحشية قد ترتبت على اختراع فن إشعال النار. وظهرت المرحلة الثالثة نتيجة لاختراع القوس والسهم، وبدأت البربرية بالتواصل إلى صناعة الفخار. أما المرحلة الثانية منها فقد ترتبت على استئناس الحيوان. بينما بدأت المرحلة الثالثة بتشكيل الحديد وتحويله. وترتبط كل من هذه المراحل التكنولوجية - وفقاً لما يذهب إليه مورجان - بتطور متميز فى الدين والأسرة والتنظيم السياسى والملكية.

وقد كان لمؤلف مرجان «المجتمع القديم» تأثير كبير على ماركس والجلز، حيث نشر الجلز - آنحداً بنصيحة ماركس - مؤلفاً بعنوان «أصل الأسرة والملكية والفردية والدولة فى عام (١٨٨٤) أفاد فيه إفادة مستفيضة

من الطرح الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي —————
من نظريات مورجان وشواهده التي استمدتها أساساً من دراسته
للمجتمعات الهندية الأمريكية. ومن ثم أصبحت كتابات مورجان جزءاً من
علم الاجتماع الماركسي^(١).

وتهدف الأنثروبولوجيا الاجتماعية الآن إلى التعريف بالثقافات
الأخرى وجعلها مألوفة، في الوقت الذي تسنح فيه الأنثروبولوجي على
أن ينظر إلى ثقافته الخاصة على أنها غريبة، بإثارة الحاجة إلى إعادة تفسير
كل ما يبدو له مفهوماً أو مسلماً به في ثقافته وقد ابتعدت الأنثروبولوجيا
منذ فترة طويلة عن التركيز على المجتمعات المتعلمة (المتحضرة)، وإلى
دراسة المناطق التي تنتشر فيها الديانات العالمية (اليهودية، والمسيحية
والإسلام). كما وسعت من نطاق بحثها بحيث أصبحت تدرس وبطريقة
منظمة الجماعات الفلاحية والحضرية، كما تهتم بدراسة الجماعات والفئات
المحرومة من القوة.

وتلك التي تملك القوة، وتدرس المجتمعات الرأسمالية بشتى أنواعها.
وقد غذت الحركة النموية الجديدة ميادين الدراسة النقدية لأدوار الجنسين
في الثقافات المختلفة^(٢).

ب - الأنثروبولوجيا الثقافية.. مدرسة «الثقافة والشخصية» .

توافق الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية (المتطورة بصورة
خاصة في فرنسا والمجلترا) إلى الأنثروبولوجيا الثقافية (الأمريكية بالأساس)
مع تغيير كبير في المنظور حيث أصبحت الأنثروبولوجيا تخصصاً مستقلاً
بعيداً تماماً عن علم الاجتماع، كما أنها أعطت انتباهها أكبر لسلوكيات

(١) نيقولا تيمانشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة
وآخرون، دار المعارف، من القاهرة، ١٩٧٠، ص ص ٨٠-٨١

(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ص ٢٣٠-٢٣٦.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

الأفراد عن عمل المؤسسات فاعتبرت سلوكيات الأفراد موحية بالثقافة التى ينتمون إليها^(١).

والمسألة الأساسية التى يطرحها يالحثو هذه «المدرسة» على أنفسهم هى مسألة الشخصية. وتساءلوا عن آلية التغيير التى تقود أولئك الأفراد ذوى الطبيعة المتشابهة فى البداية إلى اكتساب أنماط مختلفة من الشخصية التى تتميز بها جماعات معينة. وفرضيتهم الأساسية هى أنه ينبغى على تعددية الثقافات أن ترتبط بتعددية أنماط الشخصية^(٢).

وتذهب نظريات الثقافة والشخصية إلى أنماط الشخصية تتخلق أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، ومن هنا تعول بصفة خاصة على الممارسات المتبعة فى تربية الطفل مثل: التغذية، والفظام، والتدريب على عمليات الإخراج. ويبدو هذا المدخل بأجلى صورة فى كتابات الأنثروبولوجيين مثل جريجورى بيتسون، وروث بندكت، ومارجيت ميد^(٣).

وتهتم الأنثروبولوجيا الثقافية بدراسة الخصائص المميزة لسير الكائنات البشرية المنتمية إلى ذات الثقافة المعبرة ككلية قابلة للاختزال فى غيرها وتشدد على أصالة كل ما ندين به للمجتمع الذى ننتمى إليه.

وصار هذا الحقل البحثى الموصوف بعبارة «ثقافة وشخصية» متطوراً جداً فى الولايات المتحدة الأمريكية مقارنة بفرنسا وبريطانيا، وفرض نفسه كمجال بحثى أثرى الدراسات الأنثروبولوجية والسيوسولوجية - على حد سواء - منذ

(١) فرتسوا لابلانتين، مفاتيح الأنثروبولوجية، تعريب حفتاوى عما يريه، مركز

التشر الجامعى، ٢٠٠٠، ص ١٠٣.

(٢) دونى كوش، مرجع سابق، ص ٤٣.

(٣) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٨.

من الطرق الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي
الثلاثينيات كآحد ميلدين الأنثروبولوجيا وصار تعاون الاختصاصات المتعلقة فيه
كعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا شيئاً أساسياً.

وأخيراً تدرس الأنثروبولوجيا الثقافة كل ما هو اجتماعي في تطوره،
خاصة من زوايا عمليات الاحتكاك والنشر والتفاعل والمثاقفه أى تبنى
(أو قرص) ثقافة ما لمعايير تنتمى إلى ثقافة أخرى^(١).

جـ - الانتقادات الموجهة للأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية:

خضعت أعمال الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية لعدة انتقادات
منها ما هو مشروع في حد ذاته في المناقشة العلمية. ومنها ما هو أقل
مشروعية. فلقد زادت الانتقادات ضدها بسبب مبالغتها في التأكيد على
تطابق الأنماط الشخصية في مجتمع بعينه، وتجاهل أهمية العلاقات التي
توجد بين الثقافات المختلفة، وكذلك بسبب نظرتها إلى الثقافة باعتبارها
شيئاً مادياً وليست تصوراً اجتماعياً^(٢).

ولقد جاءت أهم الانتقادات التي وجهت للأنثروبولوجيا الثقافية
من داخل الأنثروبولوجيا الثقافياً نفسها، فإذا نظرنا إلى أغلب الباحثين
بشكل منفرد سنرى تطورات ملموسة لفكرهم طيلة ممارستهم لمهنتهم. مثل
«كروبير» و«روثبيدكت» وغيرهم من ممثلي هذه المدرسة الفكرية الذين
حاولوا رصد ودراسة التغير الثقافي على عكس ما وجه إليه من انتقادات
مفادها أنهم قدموا مفهوماً جامداً للثقافة ولا يعيرون انتباهاً للتغير الثقافي
وتؤكد «مارجريت ميد» بشكل واضح على أن الثقافة تتغير، فالأفراد يخلقون
الثقافة وينقلونها ويغيرونها. كما أكدت على أن الثقافة ليست «مُعطى»

(١) فونسوا لابلاتين، مقتابع الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص ١٠٣-١٠٦.

(٢) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٥١٩.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— ١٢١

يتلقاها الأفراد بشكل كلى دفعة واحدة من خلال التربية. ولا تنتقل الثقافات كالموروثات (الجينات). لكن الفرد يمتلك ثقافته تدريجياً خلال حياته وفى كل الأحوال، فهو لا يستطيع اكتساب ثقافة المجموعة التى ينتمى إليها كلها أبداً.

والنقاش الأكثر جوهرية حول الأنثروبولوجيا الثقافية هو ذلك الذى يتعلق بالمقاربة النسبية للثقافات ويُشدد على تعدديتها أكثر من تشديده على وحدتها. وترى هذه المقاربة أن الثقافات تُعامل على أنها كليات نوعية بعضها مستقل عن البعض الآخر، وبالتالي ينبغى على الثقافة أن تُدرس لذاتها وضمن منطقها الخاص بها^(١).

ولقد جاءت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية السوسولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية فى نهاية الثلاثينيات لدراسة وتحليل «المثاقفة» بعلاقتها «بالتغير الثقافى»، وأوجه الخلط بينها وبين «التمائل الثقافى» و«الانتشار الثقافى». ولقد وضع «روبرت ريدفيلد» و«الف ليتون» و«ميلفيل هيرسكوفيتش» مفهوماً أصبح معتمداً للمثاقفة عام ١٩٣٦ ذكر فيه أن «المثاقفة» هى مجموع الظواهر الناتجة عن احتكاك مستمر ومباشر بين مجموعات أفراد تنتمى إلى ثقافات مختلفة تؤدى إلى تغييرات فى أنماط الثقافة الأولية للجماعة أو الجماعات.

وهى هنا تفرق بين الاحتكاك الثقافى الودى والمعادى، وبين الاحتكاكات الثقافية التى تنشأ عن الاستعمار أو الهجرة بعد ذلك يتم فحص حالتى الهيمنة والتبعية Subordination المتابعة والتى يمكن للمثاقفة أن تنشأ فيها، أى أشكال «اختبار» العناصر المقرضة أو المقاومة

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٤٩.

لـ«الاقتراض» وأشكال اندماج هذه العناصر في النموذج الثقافي الأصلي، وأخيراً الآثار الأساسية الممكنة الناتجة عن المثاقفة بما في ذلك ردود الفعل السلبية القادرة أحياناً على السماح بوجود حركات مثاقفة مضادة.

وتتضمن فكرة المثاقفة ترسيخاً لصلحة «الثقافة الغربية» المفترض أنها أكثر تقدماً، ولتبرير عملية الهيمنة الثقافية للمجتمعات الاستعمارية.

ولقد انطلق «روجيه باستيد» (١٨٩٨-١٩٧٤) الباحث في الثقافة «الأفرو-أمريكية» والأستاذ في جامعة السوربون، انطلق في دراسته للمثاقفة من فكرة أنه لا يمكن دراسة الثقافة بمعزل عن الوضع الاجتماعي الذي نشأت فيه. وهو يرى أن نقطة ضعف الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية حول «المثاقفة» يكمن في غياب الربط بين الثقافي والاجتماعي وإلى اختزال الوقائع الاجتماعية إلى وقائع ثقافية.

وبدأت الدراسات الأنثروبولوجية منذ منتصف القرن العشرين لاسيما في الولايات المتحدة في دراسة ما أطلق عليه بالاتصالات الثقافية، والصدمات الثقافية، والمثاقفة. واقترح «بالاندي» أن نستعير بكل بساطة عن العبارة الأخيرة أي «المثاقفة» بمفهوم «الوضع الاستعماري» المتضمن لواقع علاقة اجتماعية للهيمنة تكاد تكون دائماً خفية بشكل منظم في الأنثروبولوجيا الكلاسيكية.

ومنذ ذلك العهد لم تعد تطرح مسألة البدائيين أو المتوحشين بل «الشعوب المستعمرة» بينما صارت عملية الاستعمار ثم التخلص من الاستعمار جزءاً لا يتجزأ من الحقل الواجب علينا دراسته^(١).

(١) دوني كوش، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٧، ١٢٦.

الثقافة فى مواجهة العصر —

ومن ثم ظهرت دراسات فرنسية وأمريكية حاولت تنقيح وتطوير تراث الانثروبولوجيا الثقافية الأمريكية ليتوافق وطبيعة المستجدات السوسيولوجية فى الستينيات والسبعينيات لتشكّل ما أطلق عليه بأنثروبولوجيا الحداثة.

ولقد أسهمت الدراسات الأنثروبولوجية بدارسها الثلاثة البريطانية والفرنسية والأمريكية فى إثراء الدراسات السوسيولوجية الرائدة والحديثة والمعاصرة عن الثقافة، وساعدت بصورة أو بأخرى فى بلورة الرؤى النظرية للثقافة فى المجتمعات الغربية، وفى المجتمعات التى خضعت للاستعمار أيضاً. وهذا ما سأحاول رصده فى الصفحات التالية.

ثانياً - الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية وجدل الثقافة:

ارتبط الاهتمام بالثقافة ودراساتها بالتراث الأنثروبولوجى الذى أثر بدوره فى النظرية السوسيولوجية الكلاسيكية - على اختلاف ممارسها - وأثر أيضاً فى التراث النظرى السوسيولوجى للثقافة بصفة عامة.

ومن الجدير بالذكر أن نظرة موضوعية لتاريخ النظرية السوسيولوجية بصفة عامة ولموقع الثقافة من النظرية السوسيولوجية بصفة خاصة، تكشف عن خريطة متكاملة من التفاعل الجدلى الشامل. فلذا أمعنا النظر لاكتشفنا أن النقد كان مقوماً أساسياً من مقومات النظرية السوسيولوجية، ولعبت القيم فيه دوراً كبيراً، فتارة يتم استبعادها بدعوى الموضوعية والتحرر من القيمة، وتارة أخرى يتم التركيز عليها كمقوم أساسى للتغير، ويدعوى أيديولوجية هدفها الحفاظ على بقاء المجتمع واستمراره.

ويكشف تأمل حركة النقد الاجتماعى وعلاقته بالثقافة عن وجود مستويين لهذا النقد الأول: مستوى الاحتجاج الشامل الذى يستهدف التغيير

الأساسى والجوهرى للبناء الاجتماعى القائم ككل. والثانى: يعد نقداً ثقافياً تنويرياً فقط، إذ يستهدف مجرد عملية تغيير ثقافى تنويرى لتشكيل توجهات ثقافية وقيمية جديدة تحكم التفاعل الكائن فى الواقع الاجتماعى والحضارى.

وهى هنا تستهدف خلق ثقافة جديدة تقود التفاعل والعمل داخل إطار المؤسسة القائمة ويتبلور هذا المستوى من النقد حينما تنحدر الحركات السياسية الراديكالية وتقتصر أهدافها على مستوى النقد الذاتى والثقافى للمجتمع. ويرز هذا المستوى النقدي فى المراحل التاريخية التى يكون فيها الواقع الاجتماعى قوياً وقادراً على استيعاب تناقضاته مؤكداً على وحدته وتكامله أو لأن النقد لم يكن يسعى إلى عملية التحول الشامل والراديكالى، أو لأن القوى الثورية التى افترضها التيار النقدي كأداة للتحول محدودة الطاقة ومن ثم فهى غير قادرة على فرض التحول^(١).

ويندرج فكر النظرية الوضعية والفيبرية، فكر المدرسة الأمريكية بصفة عامة وفكر رايت ميلز بصفة خاصة، وفكر مدرسة فرانكفورت تحت المستوى الثانى من النقد الاجتماعى. بينما يمثل فكر الماركسية والماركسية المحدثه أو فكر مدرسة التبعية المستوى الأول من النقد

ولا شك أن علم الاجتماعى الأوروبى - خاصة الرواد - كان له أثراً واضحاً على دراسة الثقافة فعلماء من أمثال سمتر تونيز Tonnies وسوروكين، ودوركايم، وماكس فيبر، وبارسونز لم يسهموا فقط فى علم الاجتماع الثقافى، بل أن أعمالهم قد أثرت فى علم الاجتماع الأمريكى حتى يومنا هذا حيث تبلورت دراسة الثقافة.

(١) على ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعى: مكانتها وإسهامها، فى سلسلة قضايا فكرية الماركسية. البيروسترويك... ومستقبل الاشتراكية، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر ١٩٩٠، ص ١٥١-١٥٢.

ومن هنا يتضح دور الاتجاهات السوسيولوجية الكلاسيكية فى دراسة وتحليل الثقافة، وسوف أرصد هذا الدور من خلال التعرض للجدل الفكرى الدائر بين المدرسة الوضعية والماركسية والغيرية، والانتقال لأثر ذلك الجدل الفكرى الدائر حول طبيعة الثقافة وعلاقتها بالاجتمع على التراث السوسيولوجى الأمريكى الكلاسيكى فمثلاً فى آراء بارسونز حول الثقافة، ثم الجدل الفكرى الدائر بين البارسونية والماركسية وتأثيره فى فكر الحدائة وموقفه من الثقافة.

أ - الثقافة فى المدرسة الوظيفية:

سنبدأ طرحنا لفكر المدرسة الوظيفية بطرح فكر مونتسكيو وأوجست كونت (1798-1857) وأوجست سبنسر (1820-1903) وإميل دوركايم وموقفهم من الثقافة وعلاقتها بالاجتمع.

مونتسكيو: Montesquieu:

يرى مونتسكيو أن المجتمعات ليست مجرد تجمعات عشوائية من الأدوات والعادات. ويذهب إلى القول بأن أى قانون ما يرتبط بقانون آخر أو يعتمد على آخر من إطار أعم، كل ممارسة أو معتقد يرتبط تكاملياً بقابلية المجموع للنماء حتى السلوك الذى يبدو غير ذى أهمية ينظر إليه كمساهمة فى الحفاظ على النظام الاجتماعى الصينى بأكمله، من خلال ما يغرسه من إذعان يدعم العلاقات الاجتماعية التدرجية.

لا يجادل مونتسكيو بأن الإذعان متطلب وظيفى «لكل» المجتمعات. ولكنه يقترح أن النماذج المختلفة للمجتمع تتطلب معتقدات وممارسات مختلفة أيضاً، لكى تبقى قابلة للنماء. إن هذا التصنيف للمجتمعات هو ما نتجه إليه اليوم.

فهو يحاول إثبات أن كل نمط من التنظيم الاجتماعى السياسى يقوم على أسس قيمية Ethos متميزة (أو المحياز ثقافى)، تعد ضرورية للحفاظ على مؤسساته: كالشرف فى الملكية، الفضيلة فى الجمهورية والخوف فى الحكومة الاستبدادية وبعد تعرفه على هذه المبادئ الثلاثة، يوضح مونتسكيو كيف أن القوانين فى كل نموذج للمجتمع، بدءاً من قوانين التعليم، إلى القوانين العقابية، إلى أوضاع المرأة، تساعد على حماية هذا النموذج بالذات. (لم يجب مونتسكيو عن السؤال حول ما إذا كانت هذه الوظائف مقصودة / أو معترفاً بها من جانب العاملين أنفسهم). وهكذا تعتمد قابلية كل من نماذج مونتسكيو الثلاثة للنماء، على درجة الاتساق بين المؤسسات، والقيم والممارسات، أو بلغة مونتسكيو، الاتساق بين طبيعتها ومبادئها وقوانينها. بعبارة أخرى، لا يمكن للعلاقات الاجتماعية والإمحييزات الثقافية أن تخلط ثم توفق^(١).

أوجست كونت:

قسم كونت علم الاجتماع إلى ثوابت وديناميات اجتماعية. الثوابت هى دراسة شروط وجود مجتمع ما، بينما الديناميات تشتمل على فحص «القوانين حركته» بعبارة أخرى، تعالج الثوابت الاجتماعية التساؤل حول ماذا يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وترد الديناميات على السؤال حول كيف تتغير المجتمعات. إن نظريته كونت التنمية - أى المراحل الثلاث للتنمية البشرية (من اللاهوتية إلى الميتافيزيقية إلى العلمية) - معروفة بما يكفى، ولا داعى لأن تشغلنا فى هذا السياق. إن ما يهمنا، بدلاً من ذلك، هو نظريته حول القابلية الاجتماعية للنماء.

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ٣٢٢، يوليو ١٩٩٧، ص ص ١٩٧، ١٩٨.

جادل كونت بأن أهم شرط وظيفى هو الإجماع على القيم بين أعضاء المجتمع، واعتقد أن أنماط التفكير المتنافسة فى داخل الأمة سوف تقود إلى انهيار هذا المجتمع. كما عزا «الأزمات السياسية الأخلاقية الكبرى التى تشهدها المجتمعات الآن إلى غياب «الاتفاق الضرورى على المبادئ الأساسية» وقد أصبح الرأى الذى يربط وجود المجتمع بمشاركة أعضائه فى نظام واحد للقيم أصبح مسلمة مهمة فى التنظير الوظيفى اللاحق.

هربرت سبنسر:

لقد كرس هربرت سبنسر تحفته الرائعة «مبادئ علم الاجتماع» The Principles Of Sociology، فى جزء كبير منها، لتحليل كيف تؤدى الأبنية المؤسسية المختلفة - القرابية، السياسية المهنية الاقتصادية وغيرها - وظائفها للحفاظ على المجتمع. فالتنظيمات العائلية، على سبيل المثال، يجب أن تقيم أولاً على أساس درجات إسهامها فى حفظ الجماعة الاجتماعية التى تظهر فى سياقها» على نفس المنوال يبدأ سبنسر فى بيان دور المؤسسات الدينية «فى الحفاظ على الروابط الاجتماعية وتقويتها، وبالتالي حفظ الجماعة الاجتماعية»^(١).

سبق تحليل سبنسر علم الاجتماع الأمريكى ما بعد الحرب فى بحثه عن المتطلبات الوظيفية لكل المجتمعات. إذ يرى أن «هناك شروطاً عامة معينة يجب توافرها فى كل مجتمع إلى حد معقول قبل أن يتحقق تماسكه ويجب استكملها تماماً حتى تكتمل الحياة الاجتماعية. هذه «المتطلبات الاجتماعية» تشتمل على «التناسل»، «الحفاظ على النوع»، «الإنتاج»، «البقاء الاجتماعى»، التبادل «التوزيع»، الاتصال «وظيفة ربط الأعصاب»، وضبط السلوك الفردى «التنظيم الاجتماعى».

(١) مجموعة من الكتابات نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٠٣-٢٠٦.

وواصل سينسر بحث كونت عن المتطلبات الوظيفية العالمية للمجتمع لأنه اعتقد، كما فعل كونت، أنه بينما قد يشرح التاريخ المعتقدات الخاصة بهذا الدين أو ذاك فإن مهمة علم الاجتماع هى شرح عالمية الدين، وإقامته خطأً فاصلاً بين «الحقائق الخاصة المرتبطة بظروف خاصة» و«الحقائق العامة المنتشرة فى المجتمعات عموماً»، حجب سينسر، مثل كونت، إمكانية تقديم تحليل وظيفى أكثر اعتدالاً وتلاؤماً مع أنماط مختلفة للمجتمعات.

ولقد تعايشت أنماط التحليل التطورى والوظيفى فى أعمال كونت. فمؤلفه «قانون المراحل الثلاث» The Law of Three Stages، وهو محور دينامياته الاجتماعية، تضمن علاقة محدودة بتحليله الوظيفى للتراث الاجتماعى. والتغير الاجتماعى - عبر المراحل اللاهوتية، والميتافيزيقية والعلمية - فسره كونت على أساس الكشف عن الصفات الكامنة. لقد كتب كونت، أن «تطورنا ليس إلا تنمية طبيعتنا» وأضاف أن التنمية الاجتماعية تنتج عن طريق تلك «الخصائص التى تكون كامنة أولاً، ثم يقدر لها أن تبرز على الساحة فقط فى تلك الحالة المتقدمة للحياة الاجتماعية المرشحة لها تلك الخصائص»^(١).

دوركايم:

لقد حاول دوركايم تشخيص مشكلات المجتمع الصناعى، على أنها مشكلات أخلاقية بالأساس حيث يرى أن المجتمع الصناعى يواجه أزمة أخلاقية بالأساس، حيث يرى أن المجتمع الصناعى يواجه أزمة أخلاقية خطيرة، وذلك لغياب العنصر المعيارى، ومن ثم انعدام التأزر بين الأفعال أو ضبطها، الأمر الذى يهدد بحالة من الفوضى الهوبزية الشاملة، أو حالة من الأنومى كما يحددها إميل دوركايم^(٢).

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٠٦-٢٠٨.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٥.

لقد أشار دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) إلى أن أفكارنا حول العالم وكيف يسير مستمدة من علاقتنا الاجتماعية وبناء على صياغته لافتراضه فى مؤلفه «التصنيف البدائى Primitive Classification» فإن «تصنيف الناس يعيد تصنيف الأشياء» فلا الخبرة الفردية ولا العقل الفطرى كما أصر دوركايم، كان يستطيع توليد مثل تلك الأفكار الأساسية كالزمن، والفضاء والسببية. ولا سبيل لتفهم كل من الطبيعة المشتركة للفئات أو تنوعها عبر الأمكنة والأزمنة المختلفة، إلا بإدراك الأصول الاجتماعية للفكر.

إن الأفراد، فى نظر دوركايم، يتمثلون النظام الاجتماعى لغرض معين زبما يكون خافياً عليهم لكن عالم الاجتماع يستطيع رؤية هذا الغرض أو الوظيفة، هو دعم نمط حياة ما. «ما كان المجتمع بقادر على إلغاء الفئات أمام الاختيار الحر للفرد من دون إلغاء نفسه» ونتيجة لاستيطان المعتقدات حول ما هو مقدس وما هو مدنس، ما الذى يشكل فعلاً إجرامياً، أو ما الأفكار المعقولة، يتم حماية نظام اجتماعى معين. فالعلاقات الاجتماعية تولد أنماطاً لإدراك العالم تساهم فى الحفاظ على تلك العلاقات.

على أن هذا لا يعنى أن المجتمع يستأصل الهوية الفردية. فدوركايم يرفض بصراحة مثل تلك الفكرة ويوضح ذلك بقوله: «نحن لا نقصد توكيد، أن المعتقدات الاجتماعية والسلوكيات تدس نفسها بطريقة واحدة فى الأفراد ... إذ لا توجد نمطية اجتماعية لا تسمح بنطاق شامل من التدرج الفردى، والذى أصر عليه دوركايم هو أن «نطاق التنوع الممكن والمحتمل يكون ... دائماً وفى كل مكان مقيداً بدرجة أو بآخرى» وأنه «عاجلاً أو آجلاً يوجد ... حد لا نستطيع أن نتجاوزه»^(١).

(١) مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، مرجع سابق، ص ٢٢٣-٢٢٤.

ويهتم دوركايم بإبراز انهيار البناء الأخلاقى للمجتمع كعامل يشكل أساس مشكلة المجتمع الصناعى. ومن ثم فآزمة هذا المجتمع ليست أزمة اقتصادية، وإنما هى أزمة أخلاقية أساساً^(١).

ب - الثقافة فى المدرسة الماركسية:

على الجانب الآخر من أفكار المدرسة الوظيفية نجد أن الماركسية تشخص مشكلة المجتمع الصناعى باعتبارها تتعلق أساساً بأوضاع الطبقة العاملة، حيث يرى ماركس أنه إذا كان هيجل قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل، فإن وجود البروليتاريا الواقعية المزعومة للعقل. لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدم دليلاً على نفى العقل ذاته فالصير الذى تلقاه البروليتاريا ليس تحقيقاً للإمكانات الإنسانية، بل هو على عكس من ذلك يعتبر نقياً لها. وإذا كانت الملكية هى أول ما يتميز به الشخص الحر، فإن العامل البروليتارى ليس حراً وليس شخصاً، إذ أنه ليست لديه ملكية^(٢).

وحرص ماركس ومن قبله إنجلز على ربط البنية الفكرية بطريقة الإنتاج والتأكيد على أثر علاقات الإنتاج فى إحداث الأفكار والمفاهيم. فعلاقات الإنتاج هى الأساس الحقيقى للبنية الفكرية، إلا أن ماركس لم يوضح مضامين البنية الأيديولوجية والفكرية^(٣)، ويقول ماركس: «تشكل قوى الإنتاج البناء الاقتصادى للمجتمع الذى يعد الأساس الحقيقى الذى ينتهض عليه البناء القومى والسياسى، ذلك البناء الذى يعبر عن أشكال

(١) أحمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص ٢٣-٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٩.

(٣) السيد الحسنى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٩٠.

محددة من الوعي الاجتماعي. أن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذى يحدد مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية^(١).

وربط ماركس بين مصالح الطبقات الاجتماعية وحاجاتها وبين الأفكار السائدة لديهم، فهم يتبينون الأفكار التى تحقق مصالحهم وينبذون الأفكار التى تتعارض مع مصالحهم. كما ربط ماركس قضية الوعي الزائف بالأفكار السائدة فى مجتمع معين، والطبقة الحاكمة لذلك المجتمع، ومرجع ذلك إلى أن «الأفكار السائدة فى كل عصر كانت دوماً أفكار طبقته الحاكمة كما ربط بين الوضع الطبقي والتأج الفكرى للمفكرين، وربط ذلك بالوضع البنائى التاريخى للمجتمع»^(٢).

كما ربطت الماركسية القيم بالبناء الاجتماعى التاريخى، ونظرت للقيم كشكل معين للوعي الاجتماعى يعكس علاقات الناس فى مقولات الخير والشر والعدل والظلم... الخ، ويوطد فى شكل مبادئ خلقية وقواعد للسلوك مطالب المجتمع أو الطبقات والقيم تعكس طبيعة الوجود الاجتماعى للأفراد والجماعات فى مرحلة تاريخية محددة ودخل تكوين اقتصادى اجتماعى معين، كما أنها نتاج لهذا الوجود فى الوقت نفسه فنستطيع أن نفهم طبيعة العلاقات الإنتاجية السائدة فى مجتمع ما فى فترة محددة من تاريخه من خلال تحليلنا لأنساق القيم السائدة كما أننا نستطيع أن نستدل على طبيعة هذه الأنساق القيمية من خلال تحليلنا لواقع العلاقات الإنتاجية فى المجتمع، أى أن القيم كظاهرة من الظواهر تعكس العلاقات الاجتماعية والظواهر

(1) Kenneth Thompson. Beliefs and Ideology. London: Ellis Harwood. 1986. P. 13.

(2) Marx. The Work. Sociology of Knowledge. Available at: <http://www.pfeiffer.edu/Trindear/Dss/Marx4.htm> 1 of 3.

الموضوعية فى الحياة والقيم ترتبط بمعتقدات الأفراد فى الحياة وترتبط بثقافتهم ووضعهم الطبقي، وتعكس التصورات والنظريات حول السلوك والمبادئ التى تحكم مثل هذا السلوك^(١).

ومن ثم ينصب جوهر التحليل الماركسى للقيم على فرضية أساسية تعتبر نسق القيم والعادات مكوناً أساسياً داخل الكلية التاريخية، وجزءاً أساسياً من قوى وعلاقات الإنتاج، ولها دوراً أساسياً فى الصراع الطبقي وفى تأكيد دور الدولة.

وتهتم الاتجاهات الماركسية أيضاً بتوضيح الكيفية التى يتم بها تجسيد الأيديولوجيا فى جماعات اجتماعية مختلفة وفى نظم ومؤسسات ومجتمعات قائمة على الصراع الطبقي^(٢).

ولقد ذهب ماركس إلى أن القيم المسيطرة فى أى تشكيل اجتماعى ما هى إا قيم الطبقة المسيطرة. ولقد أوضح ماركس ذلك بجلاء فى تحليله للمجتمع الرأسمالى. فالطبقة البرجوازية تفرض مجموعة من القيم التى تخضع الإنسان لمتطلبات النسق الرأسمالى. وتلعب الأسرة ومؤسسات التنشئة الاجتماعية دوراً رئيسياً فى هذا الصدد. فمن خلالها يتأسس الوعى الفردى عن طريق غرس معايير تقهر الدوافع الأساسية وتحويلها للعمل وفقاً لمتطلبات النظام الرأسمالى. وهنا يلعب النظام الرأسمالى دوراً أساسياً فى تشويه القيم وأشكال الوعى وفى الاغترابه فنجد أن العمال يدافعون عن قيم أبعد ما تكون عن مصالحهم، ويظل الوضع كذلك إلى أن تتغير شروط الوعى^(٣).

(١) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٩.

(2) Kennenth Thompson, Beliefs and Ideology, Op. Cit., P. 13.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرونه التحولات الاجتماعية وقيم العمل فى المجتمع القطرى. جامعة قطر: مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، ١٩٩٥، ص ص ٩٠-٩١.

ومن ثم فلقد كان موقف ماركس من المجتمع الرأسمالى ودور القيم فيه رداً - بصورة أو بآخرى - على مقولات النظرية الوضعية والوظيفية. ولكنه آثار بدوره الكثير من الجدل ما بين مؤيد ومعارض. وجاء موقف فيبر كرد فعل للفكر المدافع عن بقاء المجتمع واستمراره وإن كانت له أساليبه المختلفة، وله وجهاته. ولقد أسس فيبر مدرسة فكرية خاصة به، وتبعه الكثيرون من المنظرين والأمريكيين منهم على وجه الخصوص.

ج - المدرسة الفيبرية والثقافية:

الحقيقة أن أعمال فيبر تقف على النقيض من نظرية ماركس عن التغير الاجتماعى، لذا فيمكن النظر إلى أعمال فيبر على أنها محاولة لاقتلاع نظرية ماركس عن المادية الاقتصادية Economic Materialism ولكن عن طريق التأكيد على الثقافة وأنساق القيم كمتغير مستقل فى التغير الاجتماعى.

ولقد قامت المدرسة الفيبرية Weberian على أفكار ماكس فيبر فى دراسته الشهيرة «البروتستانتية وروح الرأسمالية» التى حاول فيبر أن يبرهن فيها على وجود علاقة سببية بين نسق معين للقيم ونشأة الرأسمالية الحديثة، ويؤكد فيبر أن تغيّراً فى العقلية قد سبق ظهور الأسلوب الرأسمالى وهو تغير ينحصر فى إحلال السعى الحر من أجل الربح النقدى والعمل الشاق والزهّد والتشّفى والإخلاص وكل هذه القيم مستمدة من البروتستانتية.

إن البروتستانتية فرضت على الإنسان هذه القيم، فرسمت بذلك السلوك الإنسانى، وأصبح الإنسان محكوماً من داخله بهذه القيم الدينية التى أدت إلى خلق دافعيه اقتصادية ساعدت على نمو الرأسمالية الحديثة^(١).

(١) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٧.

وإذا كان السؤال الرئيسى بالنسبة لماركس والماركسيين يدور حول من يسيطر على وسائل الإنتاج، أما بالنسبة لفيبر فينبغى أن يشار تساؤل إضافى وهو من يملك الوسائل الاستراتيجية الأخرى للسيطرة على الناس والتحكم فيهم.

لم ينكر فيبر أهمية السيطرة على المصادر الاقتصادية الأساسية، لكنه يذهب إلى عدم كفاية ذلك إذا كان علينا أن نفهم بنية القوة الاجتماعية بصورة عامة. إنه يعمم النظرية الماركسية إذن، ويذهب إلى أن السيطرة على وسائل الإدارة السياسية، ووسائل العنف، ووسائل البحث العلمى الخ هي أيضاً وسائل للسيطرة على الناس.

ولم ينس فيبر، وهو يشد انتباهنا إلى عمومية تلك العملية الاجتماعية أن يؤكد على الدور الأساسى الذى تلعبه الرأسمالية فيها^(١) والرأسمالية تتطلب وجود أفراد يتميزون بسلوكية معينة وسلوك خاص وظروف اجتماعية خاصة، فالتنظيم الرأسمالى لا يتحقق فى مجتمع يتسم أفراداه بالكسل ويتمسكون بمعتقدات خرافية، ويتميزون بعدم الكفاءة وهكذا لابد أن تتوافر مجموعة الظروف الآتية: رأس مال عقلى وإدارة العمل وامتلاك وسائل الإنتاج وشيوع القوانين العقلية وازدياد العمل الحر والسلوك المنظم والكفاية والصلق والإخلاص^(٢).

(١) إرفنج زايطن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية. ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣، ص ص ٢٢٢ - ٢٢٥.

(٢) ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحياة الاقتصادية والاجتماعية فى الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكندى، ط١، مكتبة الصليح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩، ص ص ١٣ - ١٤.

وربما يكون الموضوع المركزى فى ثقافة مؤلفات فيبر هو اعتقاده بأن المجتمع الغربى ما إن تطور حتى راح المزيد والمزيد من أقرانه يتصفون بطرق تستهدى «ببداى العقلانية» والقليل منهم يتبعون «العادات فى المجتمع الحديث» ويشبه أيضاً فى كونه يرى الكثير من الاختلافات فى التناقض الجوهرى بين الأفكار والقيم، وكلاهما يرى فى مجرى الفترة «الحديثة» ميلاداً «لل فرد» كقوة حرة غير مرتبطة بالولاء الصارم، غير القابل للنقاش، لتقاليد الماضى^(١).

ومن ثم ينهب تصور فيبر للمجتمع الرأسمالى أنه مجموعة من الجماعات والشرائح والتنظيمات والطبقات لكل منها مصالحه ولا توجد تلك الجماعات والشرائح والطبقات جنباً إلى جنب هكذا ببساطة بل إن العلاقات بينها تتسم بالتنافس والصراع وأنماط من السيطرة، فضلاً عن ذلك فإن بناءات السيطرة ليست مجرد بناءات تراتبية هرمية بل استقطابية.

لقد خلع ماكس فيبر دوراً محليداً على القيم والثقافة، لكنه دور من شأنه أن يكشف عن الانقسامات الاجتماعية والسيطرة والقوة والحداد لا أن يحلها^(٢).

ويصلح الاتجاه المنهجى العام عند فيبر لأن يطبق على علاقات الصراع والسيطرة بين الدول والمجتمعات. فهو يكشف فى تحليل صريح ومباشر. عن الارتباط بين المصالح الرأسمالية والإمبريالية. فمن بين مجموعة من الدول القومية والمتعلدة القوميات نجد بعضها وهى القوى العظمى تنسب إلى نفسها مصلحة تغتصبها فى العمليات السياسية

(١) أندرو ويسترو، مدخل لسوسيولوجية للتنمية، ترجمة حيد يوسف، بغداد: ط١، سلسلة المائة كتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٦٦.

(٢) إدوينج زايكلن، مرجع سابق، ص ٢٢٥.

والاقتصادية عبر دائرة واسعة واليوم تتسع هذه الدائرة لتمثل مجمل سطح الأرض ... فالقوى العظمى هي قوى توسعية، تسعى إلى توسيع أراضيها «باستخدام القوة أو التلويح بها ... ومع ذلك ليس هو الحال دائماً فإن ثمة تغيرات سياسية في هذا الصدد ... وتلعب العوامل الاقتصادية الدور الأساسي في إطار هذه التغيرات باعتباره العوامل الاقتصادية الدور الأساسي في إطار هذه التغيرات باعتباره مركز الثقل ... فحين سعا بريطانيا إلى توسيع دائرة نفوذها، فقد حدث ذلك، في جانب منه من خلال المصالح الرأسمالية في التوسع»^(١).

ومن ثم يمكننا القول بأن المدرسة الفيرية تنادي بأن الثقافة هي التي تحدد وتشكل الحياة الاقتصادية والسياسية، وعلى الرغم من المناقشات الطويلة المستمرة بين المدرسة الفيرية والماركسية إلا أنهما تتفقان في نقطة واحدة حاسمة: وهي أن التغير الاجتماعي / الاقتصادي يجمع بعد ظهور أنماط متماسكة وقابلة للتنبؤ بها إلى حد ما. وبالتالي فهما ينطويان على أن الخصائص الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الرئيسية لا تكون مرتبطة ببعضها البعض بطريقة عشوائية، وإنما تلي لأن ترتبط مع بعضها البعض ارتباطاً وثيقاً، حتى أنه يمكن للمرء لدى معرفة خاصية واحدة بأن يستشرف وجود خصائص رئيسية أخرى على نحو أفضل بكثير من لمجاح الطريقة العشوائية^(٢).

ومن ثم يتفق موقف فير مع بعض جوانب الفكر الماركسي من ناحية والفكر الوظيفي من ناحية أخرى. فهو في الموقف الأول يرى أنه وإن نشأ النظام الصناعي أو الرأسمالي الحديث استناداً إلى الاعتقاد في

(١) إرفنج زابيلن، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

(٢) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ص ٢٧-٢٨.

القيم البروتستانتية الداعية إلى التقشف والعمل الدؤوب، فإنه بمجرد اكتمال بناء هذا النظام يبدأ فى السيطرة على أعضائه من خلال السلطة والبيروقراطية كآليات فى الضبط والسيطرة، وإضافة إلى التنظيم العلمى، والتقدم التكنولوجى، حيث نجد أن المجتمع يتحول من موقف المتغير التابع للخلق الفردى إلى كونه متغيراً مستقلاً يخضع له الوجود الفردى. ومن ثم فإذا بدأ الفرد بإرادته فى تخليق النسق الاجتماعى فإنه ينتهى إلى الخضوع لحتميته. ذلك يعنى تأكيد هذا الموقف على الطابع القهرى للنسق، وهو القهر الذى أكده فيبر بقوله إننا مهلدون بالتحول إلى أمه من العبيد.

وبين المواقف الثلاثة اتفاقات واختلافات، حيث يتفق موقف فيبر مع موقف ماركس حول الطابع القهرى للنظام الاجتماعى غير أنه يختلف معه فى تحديد القهر عند ماركس بحدود الطبقة البروليتارية بينما يتسع القهر عند فيبر لكى يشمل المجتمع بكامله. على خلاف ذلك يرى دوركايم أن القهر والإلزام الاجتماعى من الأبعاد المميزة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، غير أن الإنسان لا يحس بهذا القهر مفروضاً عليه، ولكنه من جانب يتجذب نحو إلزام المجتمع. إن روابطنا بالمجتمع تناسس بخيوط من حرير غير أن لها قوة حلقات الحديد^(١).

ونجد فى التيار الفكرى السوسيولوجى لتلك المرحلة التاريخية صوت مغاير تماماً لتلك المواقف الثلاثة يتمثل فى فكر «سوروكين» الذى رفض أى محاولة لربط البناء الفكرى بالبناء الاجتماعى، وعلى خلاف الغالبية العظمى من رواد علم الاجتماع الذين ربطوا الأفكار بالبنية الاجتماعية

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

التي تنشأ فيها، خاصة آراء كل من ماركس وفير، وأصر «سوروكين» على رد الأنساق الفكرية إلى الأنساق الفكرية الأعلى، بمعنى أنه رد أى نتاج فكرى إلى البنية الثقافية العامة التي ينشأ فيها^(١).

إذن فقد طورت هذه المرحلة تياراً نقدياً كاملاً تضمن عديداً من الروافد التي توالى مهمة النقد من زاوية تختلف عن زوايا الروافد الأخرى. غير أننا نستطيع التمييز داخل هذا التيار النقدي الشامل بين مستويين من النقد. النقد الشامل والأساسى والذي يستهدف تغيير النمط الحضارى للمجتمع تغييراً راديكالياً وشاملاً، وهذا النقد الذى حاولته الماركسية حينما قدمت المجتمع الشيوعى باعتباره المجتمع الذى ينبغى أن يحل محل المجتمع الرأسمالى المتختم بالتناقضات. ويشير المستوى الثانى إلى نوع من النقد الثقافى أو التنويرى الذى يحاول ممارسة النقد الموجه إلى بعض جوانب النظام القائم دون حاجة إلى تغييره أو تأسيس تحوله. قدوركايم ينتقد الانهيار الأخلاقى ويقدم سياسة لإصلاح هذا الانهيار دون المساس المؤسسة الاجتماعية القائمة. وتصبح القضية الأساسية بالنسبة لفير هى كيف نواجه حماية البشر من بطش أسلوب الحياة البيروقراطية الذى يهدد بمحاصرة أرواحهم. مرة أخرى يتم النقد الفيرى من داخل المؤسسة الاجتماعية المستقرة^(٢).

وما من شك فى أن علم الاجتماع الأوروبى قد أسهم بصورة كبيرة فى قيام وتطور علم الاجتماع الأمريكى بصفة عامة، وفى نشأة النظريات

(1) Sorokin. -The Work - Sociology of Knowledge Available at: www.pfeffer.edu/s/trindener/dss/sorokin.sorokw3.html, P. 1 & 2 of 2.

(٢) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٦.

النقدية بصفة خاصة. ولقد كان بارسونز من أشد علماء الاجتماع الأمريكى تأثراً بأفكار فيبر وماركس على حد سواء. فلقد شن بارسونز فى العديد من مقالاته هجوماً شديداً على الماركسية، فهو يزعم أن ماركس وغيره من المفكرين الآخرين قد وضعوا «نظرية العامل الوحيد التى تنتمى إلى مرحلة الحضارة فى تطور العلم الاجتماعى» ولكن بارسونز فى محاولته إيجاد وصياغة تصور أو منطق نظرى جديد يدعم توازن المجتمع واستقراره فى مواجهة نظرية ماركس الداعية للتغير، قد وقع فى خطأ كبير دون أن يدري، فهو أقام تصوره النظرى الحكم عن بناء الفعل ونسق الفعل، وتجاهله تماماً عندما دخل فى معترك الدراسات الميدانية، بل والأدهى من ذلك أنه يتبنى نموذجاً صراعياً شبه ماركسى فى مقاله المنشور عام ١٩٤٢ بعنوان: «الديمقراطية والبناء الاجتماعى فى ألمانيا قبل النازية»، ومقاله الذى يحمل عنوان: «بعض الجوانب السوسولوجية للحركة الفاشية» ومقاله الذى نشر عام ١٩٤٦ بعنوان: «السكان والبناء الاجتماعى فى اليابان» يعالج بارسونز الإنجاز الصناعى اليابانى البارز والتحول من نظام يغلب عليه الإقطاع إلى نظام صناعى. وكانت الطبقات الاجتماعية والعلاقات الطبقيّة هى محور بحثه فى الموضوعات الثلاث. ومع ذلك فلا يمكننا إغفال نظرية النسق والدور المعيارى للقيم برغم كل ما تعرضت له من انتقادات لما لها من أهمية بالغة فى مجال دراسة القيم^(١).

د - نظرية النسق وموقف «بارسونز» من الثقافة.

أولى بارسونز لأنساق الثقافة والشخصية - بصفة عامة وللقيم والأطر المعيارية بصفة خاصة - أهمية كبيرة فى تحليله لنسق الفعل، حيث يرى أن هناك «قطاع مشترك» بين كل من النسق الاجتماعى

(١) إرفنج زايتلن، مرجع سابق، ص ص ١٩-٦٧-٧٦.

والشخصية يتكون من أنماط القيم التى تحدد توقعات الدور. إن البنيات الدافعية آنثذ هى وحدات من ذلك من الشخصية بوصفها نسقاً والنسق الاجتماعى الذى يشارك فيه الفاعل، إنها ترتيبات أو تنظيمات الحاجات Dispositions need فيما يتعلق بالشخصية وتوقعات الدور فيما يتصل بالنسق الاجتماعى. إن ذلك هو مفتاح فهو «صيغة التحويل» Trans Formation Formula بين النسقين الشخصية والنسق الاجتماعى. إن هله العلاقة الأساسية بين ترتيبات الحاجات وتنظيماتها فى الشخصية وتوقعات الدور فى النسق الاجتماعى من ناحية والأنماط القيمة والمؤسسة المستلجة فيما يتعلق بالثقافة هو الشرط الأساسى لتنظيم أنساق الأفعال^(١).

ويؤكد بارسونز على أن القيم والمعايير هى التى تثبت الأهداف وتوجه السلوك وهى التى تحكم سلوك الفاعلين، بل أن نسق القيمة يسمح للفرد بأن الصينى. وأخيراً يأتى غط العزو الخاص الذى يشير إلى توقع الفعل إلى حالة العزو Ascribed status داخل السياق العقلى أو المنطقى. وهو يقترب من الثقافة الأمريكية والأسبانية^(٢).

وتعد موجهاً الإنجاز نمط أساسى وجوهري للقيمة، وهو لا يؤثر فقط على غيره من القيم، ولكنه يحدد الأهداف التى تجسد تلك القيمة، ويتم ذلك خلال تجسيد الأهداف المستمدة من الاعتبارات القيمة الأخرى التى تدعم قيم الإنجاز. وتجعلها معياراً للاختيار بين البدائل. ومن ثم يتم توزيع الأعمال وتحديد المكافآت فى المجتمع الذى يسود فيه اتجاه الإنجاز على

(١) إرفنج زايكلن، مرجع سابق، ص ٤٥-

(٢) عبد اللطيف محمد خليفة، إرتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ١٠٦٤، ١٩٩٢، ص ٢٢٨.

الثقافة فى مواجهة العصر

أساس المهارات المكتسبة والعمل الشاق، إن ما يهم هو ما يستطيع المرء عمله وليس من الذى سيحصل على المكافآت^(١).

ويشير بارسونز إلى أهمية العناصر الثقافية وضبط الفعل الاجتماعى والتحكم فيه. فأنساق الفعل الأربعة (النسق العضوى والنسق الشخصى، والمجتمع، والثقافة) تختلف فى درجة ما تملكه من قدرة على التحكم والضبط والتحكم. ووفقاً لهذا المبدأ يكون نسق الثقافة هو أكثر الأنساق قدرة على الضبط والتحكم لأنه الحاوى لأكثر كمية من المعلومات. ومن ثم يعتبر بارسونز الثقافة المحل الأساسى للسلوك إلى درجة أن اتهمه البعض بأن نظريته بها قدر من الاختزال الثقافى. وإذا كانت القيم هى أحد العناصر المكونة للثقافة فمعنى ذلك أنها تحتل مكانة بارزة فى تحليل بارسونز لأبعاد التفاعل فى النسق الاجتماعى^(٢).

ومن ثم فقد زعم «بارسونز» أن صيرورة الماركسية نظرية أحادية الجانب، على الرغم من اعتراف ماركس بدور القيم، مثل اعترافه بدور المثل والأفكار والمعتقدات المسيطرة والحاكمة فى الإسهامات فى خضوع الطبقات المقهورة واستسلامها بينما ينكر «بارسونز» أو يتجاهل العلاقة بين الحاكم والمحكوم كما يتجاهل المكونات القمعية اللائيمية للامتثال والإذعان والخضوع^(٣).

ولقد أثارت وظيفة بارسونز الكثير من الانتقادات، حتى من علماء الاجتماع الأمريكى أنفسهم، وعلى رأسهم جولدنر، ورايت ميلز. ومن ثم

(1) Talcott Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, L. T. D., London and Henley, 1951, P. 183.

(2) اعتماداً على محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ٩٧-٩٨.

(3) إرفنج زابيلن، مرجع سابق، ص ١٦٠-١٦١.

فتح الباب أما نوع جديد من النقد يمكن أن نطلق عليه النقد الأمريكى الذى يهدف إلى نقد المجتمع للوصول إلى الحفاظ على بقائه واستمراره.

ولقد أصبح المجتمع الأمريكى المعقل الأساسى لنظريات النقد الاجتماعى بروافدها المختلفة - اليسار الجديد، ومدرسة فرانكفورت، وفكر مدرسة التبعية - ويرجع ذلك إلى اعتبارات أهمها: هجرة رواد مدرسة فرانكفورت فى ثلاثينات القرن الماضى والذين يمثلون النقد الاجتماعى الأوروبى - والألمانى على وجه الخصوص - تحت وطأة النازية والفاشية. ويتمثل العامل الثانى فى أن الرأسمالية الأمريكية تمثل أقصى مستويات النظام الرأسمالى المتقدم، وكل ما يترتب على ذلك من سيطرة العنصر التكنولوجى على الحياة، وانتشار مبدأ السيطرة الكامل، والقهر الكامل، إضافة إلى صناعة الثقافة، والاتجاه نحو القضاء على الفردية. وهى كلها قضايا تدخل ضمن اهتمام النقد الاجتماعى. ويرجع العالم الثالث إلى أن المجتمع الأمريكى هو المجتمع الإمبريالى الأول فى النظام العالمى. فهو القوة المسيطرة على النظام العالمى، ومن ثم فهو القوة التى تسعى دائماً للملاحقة حركات التحرير من أجل القضاء عليها، ثم هو المجتمع الذى يعمل على فرض التبعية على مجتمعات العالم الثالث^(١).

كما فجرت نظريات التحديث، والنظريات الوظيفية وطبيعة المجتمع الأمريكى نفسه حركات اليسار الجديد، ومن هنا جاءت ضرورة ظهور نظريات التحديث التى حاربت الماركسية وحاولت علاج قصور النظرية الوظيفية من خلال طرح بدائل نظرية جديدة موجهة بالدرجة الأولى لدول العالم الثالث مؤكدة أن طريق تقدمها وتنميتها لن يتأتى إلا بأن تسير فى نفس الطريق الذى سارت فيه الدول المتقدمة ومحاولة اللحاق بها.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٦٠، ١٦١.

وسوف نبدأ طرحنا لجلد الفكر السوسيولوجى الحديث ودراسته للثقافة فى هذه المرحلة، بطرح أفكار سن. رايت ميلز التى ألهمت فكر اليسار الجديد الذى حاول من خلال نقده تحريك ضمير المجتمع الأمريكى من خلال رفضها لممارسات النظام الرأسمالى على الصعيد العالمى، أو الخلى وكذلك من خلال رفضها لزيف ونفاق أسلوب الحياة البرجوازى. ولقد حاولت أن تربط بين نقد الثقافة السائبة ونقد النظام السياسى وإضفاء طابع سياسى على نضالها^(١).

ثالثاً - فى الاتجاهات النقدية الحديثة:

يطلق على الفكر السوسيولوجى فى الخمسينات والستينات فكر الحداثة الذى اهتم برصد المقصود بالحداثة، وبثنائية المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية. وظهرت روافد سوسيولوجية عديدة حاولت رصد علاقة المجتمعات الرأسمالية بالمجتمعات النامية، وظهرت اتجاهات نظرية نقدية عدة بعضها قام على نقض النظرية الماركسية، وبعضها قام على نقض نظريات التحديث أو الحداثة، وإخضاع فكرة الحداثة للنقد والتحليل وأصبحت الولايات المتحدة الأمريكية المعقل الأساسى للاتجاهات النقدية على اختلاف مشاربها، فى حين كانت أمريكا اللاتينية معقل الفكر النقدى لنظريات التحديث، ومنها انطلق فكر مدرسة التبعية. وانطلق فكر النظرية النقدية من فرانكفورت أثناء الحرب العالمية الثانية وتبلورت أفكاره ورؤاه النظرية بعد هجرة رواده. للولايات المتحدة الأمريكية ونظرت النظرية النقدية التى تحولت من إيمانها بالكثير من الأفكار الماركسية، إلى إعلاء شأن الثقافة والتحول إلى دحض فكرة الصراع الطبقي، وإحلالها بفكرة الصراع الثقافى، وصناعة الثقافة، وإحلال فكرة التعددية الثقافية بفكرة الكلية.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٥٨.

ومن ثم سنبدأ بتناول الفكر النقدي لتلك المرحلة المسماة بمرحلة الحداثة، بفكر أهم رواد الاتجاه النقدي الأمريكي س. «رايت ميلز»، ونتنقل لرصد فكر الحداثة من خلال رصد فكر نظرية التحديث عن المجتمع والثقافة والثانية الاجتماعية الثقافية والنقد الموجه لها من مدرسة التبعية ثم نرصد الفكر النقدي المنطلق من المجتمع الأوروبي والمتبلور في الولايات المتحدة الأمريكية وكيفية تحليله لوضع الثقافة في مرحلة ما بعد الصناعة، من خلال رصد أفكار رواد وعثلى النظرية النقدية حول الثقافة والمجتمع الرأسمالى الحديث.

أ - الثقافة في النقد الأمريكى:

إن النقد الاجتماعى الذى تولى ريادته س. رايت ميلز يؤكد على ضرورة إعمال الخيال السوسيولوجى لتحليل المجتمع تحليلاً كلياً شاملاً بهدف الكشف عن آليات الاستغلال وتزييف الرعى. ولقد اعتبرت أفكاره امتداداً للفكر الأوروبى فى إطار النظرية السوسيولوجية، خاصة تلك النماذج النظرية التى اهتمت بالقضايا التاريخية والاجتماعية الشاملة وأبرزها نظريات كل من ماركس وماكس فيبر، إضافة إلى أنه يمكن اعتبار أفكار «س. رايت ميلز» انعكاساً لتفاعلات وتغيرات هامة وقعت فى إطار البناء الاجتماعى للمجتمع الأمريكى منذ بداية القرن التاسع عشر وبخاصة البناء الطبقي، إضافة إلى قضايا الطبقة العاملة، وقد انتشرت أفكار «س. رايت ميلز» على نطاق شامل بين جماعات اليسار الجديد فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، حيث أشاعت بينها روح النقد الاجتماعى وبخاصة جماعات الشباب والطلبة، ولقد وجدت كثير من جماعات اليسار الجديد رياداتها النظرية فى «س. رايت ميلز» كان أحد القلة من علماء الاجتماع الغربيين البارزين الذين أدركوا بشكل كامل الإمكانيات التحريرية الكامنة فى اليسار الجديد والنقد الاجتماعى الذى يقدمه للمجتمع. وابتداء من ١٩٥٠ بنى النقد الاجتماعى الذى قاده «س. رايت ميلز» قوياً لكونه قد

تناول موضوعات جوهرية مثل مجتمع الجملة، والسلطة، والتضخم والفراغ، ومشكلات العالم الثالث، ومنظورات تناوله. ومن الملاحظ أن هذا الاتجاه النقدي قد استند فى تحليلاته إلى النظرية الأوروبية، حيث نلاحظ تأثيراً واضحاً للأفكار الماركسية، والوجودية، ومدرسة التحليل النفسى، والفكر الأدبى الرومانى. إضافة إلى ذلك فإننا نجد أن حلة النقد ليست عالية عند هذا الاتجاه^(١).

ولقد حاول الكثير من علماء الاجتماع الأمريكى نقد المجتمع الأمريكى المعاصر - من أمثال جولدثر وروبرت ميرتون - وتحليل قضاياها الأساسية تحليل وظيفى لتحديد الطريقة التى يخلق بها البناء الاجتماعى والثقافى، ضغطاً على أشخاص يحتلون مواقع مختلفة فيه ويورطهم فى سلوك غير امثالى أو المحرفى.

وإذا كان «رايت ميلز» و«روبرت ميرتون» وغيرهم من رواد النقد فى النظرية السوسيولوجية الأمريكية لم يستطيعوا الإفلات من قيد الوظيفة دفاعاً عن بقاء المجتمع الرأسمالى الأمريكية واستمراره، فإن أصحاب نظرية التحديث إنبروا للدفاع عن مصالح المجتمع الأمريكى خارج حدوده للدفاع عن سياساته الخارجية العدوانية التى ينتهجها الإمبرياليون.

ب - الثقافة وفكر الحداثة:

تتجمع تحت نظرية التحديث كل المحاولات النظرية التى تهدف إلى وصف وتفسير عمليات التحول الاجتماعى والاقتصادى فى الدول النامية فى ضوء رؤية تفترض أن هذه الدول تمر بمرحلة من التطور أقرب الشبه بمرحلة التطور المبكرة فى المجتمعات المتقدمة الآن، ومن ثم فإن

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ص ١٥٨-١٦٢.

خبرة التغير الاجتماعى تبدو متشابهة وإن مراحل التطور المتوقع أن تمر بها المجتمعات النامية هى نفسها مراحل التطور التى مرت بها المجتمعات المتقدمة التى قطعت شوطاً كبيراً فى طريق النمو، والمجتمعات النامية هى علاقة تكامل تأخذ فيها البلدان خبرة وثقافة البلدان المتقدمة لكى تحقق نفس مستويات نموها^(١).

فلقد كان هناك افتراض ضمنى بين العديد من الباحثين السوسولوجيين أن الدول النامية عليها أن تتبع نفس الطريق الذى سلكته دول أوروبا الغربية، ومحاولة استيراد تلك الأطر النظرية التى ظهرت لتفسير التحول من النظام الإقطاعى إلى النظام الرأسمالى فى أوروبا الغربية برمتها، ومحاولة تطبيقها مع القليل من التعديلات لدراسة إفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وفى البداية كان هناك تطور بسيط من التقليدية إلى التحديث^(٢).

ويذهب أصحاب هذه النظرية إلى أن التنمية تعنى تغييراً شاملاً يضطر معه المجتمع إلى التجاوز عن كل التقاليد والقيم وأنماط السلوك التى كانت سبباً رئيسياً للتخلف واستبدالها بقيم عصرية مستمدة من المجتمعات المتقدمة، وهذا يعنى أن النسق القيمى فى المجتمعات النامية معوق أساسى للتقدم، لذلك على الدول النامية تبنى القيم السائدة فى الثقافة الغربية أساساً^(٣).

وتفترض مدرسة التنمية والتحديث وجود نظام اجتماعى متماثل فى جميع الدول النامية يشتمل على نماذج اقتصادية وسياسية وثقافية

(١) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٧.

(2) Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London. Macmillan L.T. D., 1981, P. 13.

(٣) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٧.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

متشابهة. ولتسهيل تصنيف الدول النامية كمجموعة واحدة من الدول استخدم مصطلح «العالم الثالث» لتمييزها عن العالم الأول المتمثل فى مجموعة الدول الديمقراطية الغربية، والعالم الثانى الذى يضم مجموعة الدول الشيوعية^(١).

ولقد اعتمد المهتمون بنظرية التنمية فى دراستهم عن التنمية على نظريات علماء الاجتماع الكلاسيكى التى ميزت بين التقليد والحداثة مثل دوركايم وفير، فقد وضع هؤلاء العلماء تركيداً أكبر على القيم والأعراف التى تؤثر فى هذين النمطين من المجتمعات وفى أنظمتها الاقتصادية. كما استمدت أصولها من أعمال تالكوت بارسونز فى دراسته عن تغاير أنماط المجتمعات بتغاير الأطر الثقافية البنائية التى تحكم أفعال الأفراد والجماعات فيها^(٢).

ويشير «صموئيل هنتنجون» إلى أن الفرق الأساسى بين المجتمع الحديث والمجتمع التقليدى، الذى يؤكد عليه معظم منظرى الحداثة يكمن فى السيطرة الكبيرة التى للإنسان الحديث على بيئته الطبيعية والاجتماعية. وترتكز هذه السيطرة بدورها على توسع المعرفة العلمية والتكنولوجية. عملياً بالنسبة إلى كل المنظرين، تعكس هذه الفروق فى مدى سيطرة الإنسان على بيئته فروقاً فى توجهاته الأساسية نحو بيئته وتوقعاته منها. إن التباين بين الإنسان الحديث والإنسان التقليدى هو مصدر التباين بين المجتمع الحديث والتقليدى. إن الإنسان التقليدى سلبى وميال للإذعان يتوقع الاستمرارية فى الطبيعة والمجتمع ولا يؤمن بمقدرة الإنسان على التغيير أو السيطرة. وعلى النقيض من ذلك يؤمن الإنسان

(١) أندرو ويستر، مرجع سابق، ص ٦٨.

(٢) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٨.

الحديث بكل من إمكانية التغيير والرغبة فيه، وعنده ثقة في مقدرة الإنسان على ضبط التغيير لكي يحقق أغراضه وعند المستوى الفكري يتميز المجتمع الحديث بتراكم هائل للمعرفة حول بيئة الإنسان وبانتشار معرفته خلال المجتمع بواسطة التعليم ووسائل الاتصال والثقافة. وبشكل متباين مع المجتمع التقليدي: يقتضي المجتمع الحديث أيضاً صحة أفضل، ترفع حياة أطول ومعدلات أعلى من الحركة الجغرافية والمهنية^(١).

لقد مثلت دراسة «دانيال ليرنر» زوال المجتمع التقليدي (١٩٥٨) أهم الدراسات التي حاولت رصد عملية الحداثة في دول الشرق الأوسط وحاولت رصد عملية الحداثة في دول الشرق الأوسط، وحاولت رصد انسلاخ شعوب الشرق الأوسط عن طرقهم التقليدية، وتبنيهم أشكالاً جديدة للمؤسسة الاجتماعية ويربط دانيال ليرنر عملية «التحديث» مع «التغريب» التي عنى بها تبني شخصية أوروبا الغربية والولايات المتحدة العلمانية العقلانية. وهو يبرهن بالأمثلة كيف قامت حلول وسط بشأن التوترات المنتشرة في كل مكان بين التقليدي والحديث، من خلال تطور سمات شخصية جديدة مثل «التقصص الوجداني» و «توسع الرؤية العالمية» إن المحرضات الرئيسة للحداثة بالنسبة إلى «ليرنر» هي وسائل الإعلام مثل الراديو والتلفزيون التي تأتي بأفكار مختلفة بشكل كبير لا يصدق، قادمة من الزوايا البعيدة للكرة الأرضية إلى كل طبقات المجتمع. ومثل العديد من منظري الحداثة، يرى «ليرنر» أن عدم التوازن في النماذج المختلفة للتغيير هو قوتها رئيسي في عملية التحديث^(٢).

(١) ج. تيمونز وويرتس، إيمي هايت، من الحداثة إلى العولمة، ج١، ترجمة سمير الشيشكلي، سلسلة عالم المعرفة، ع. ٣٠٩، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ٢٠٠٤، ص ص ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) ج. تيمونز وويرتس وإيمي هايت، مرجع سابق، ص ص ١٨١، ١٨٢.

وتتحقق العصرية من وجهة نظر «ليرنر» من خلال التغيرات التي تحدث، ليس فحسب في المؤسسات والأنظمة، بل وفي الأشخاص أيضاً^(١). ويختلف مفهوم «ليرنر» عن التحديث نوعاً ما عن المفهوم البسيط لمجتمعين تقليدي وحديث حيث أنه يحاول أن يحدد مرحلة «طائرة» وهي «المجتمع الانتقالي» الذي يعد نموذجاً لمرحلة أكثر تعقيداً قدمه المختص بالتنمية^(٢).

ولقد أوضح «ليرنر» أن المجتمع التقليدي بدأ ينحسر أمام «روح العقلانية والوضعية» فخفت الأصوات المعارضة وعلى رأسها الإسلام الذي خفت قوة معارضته للحدثة، خاصة وأن أسلوب التحديث اختلف كثيراً عما كان عليه في الماضي، فبينما استطاع النمط الأوروبي للتحديث اختراق الطبقة الراقية فقط في شمال الشرق الأوسط، فإن التحديث اليوم استطاع أن ينتشر وسط قطاع أكبر من السكان، كما استطاع التوغل في التنظيمات العامة، واستطاع تشكيل المطامع الخاصة. ولقد كان لوسائل الإعلام دور كبير في نشر أفكار واتجاهات التحديث، وفي نشر روح الوضعية والعقلانية Rational and Positive Spirit من خلال الراديو والسينما والكتب، التي عملت على نشر وفرض سيطرة نمط التحديث الغربي على نطاق واسع^(٣). ومن ثم يعتقد ليرنر في وجود مجتمع ومن ثم يعتقد ليرنر في وجود مجتمع «انتقالي» وهو المجتمع الذي تعرض للحدثة عن طريق عملية الانتشار الحضاري من المناطق الأكثر

(١) ثروت محمد محمد شلبي. تحقيق القيم التنموية في المجتمع المصري المعاصر. تحليل نظري ودراسة ميدانية في علم اجتماع التنمية، دار الوزان للنشر، القاهرة ١٩٩٢، ص ٦١.

(٢) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧١.

(3) Daniel Larner, Passing of Traditional Society «Modernizing the Middle east», The Free Press OF Glencoe, U.S. A., 1958, P. 45.

تقدماً فى العالم. ويرى ليرنو أن «المجتمع الانتقالي» و«مجتمع تقمصى» Empathetic Society. ويُعرف المجتمع هنا بالشكل الذى «يريد أن يصبح عليه: فالإنسان الانتقالي «يريد أن يرى بالفعل الأشياء الى قد رآها لحد ذلك الحين فقط فى خيلته، وان يعيش بالفعل فى العالم الذى قد عاش فيه بصورة وهمية» فالتقمص يعنى القدرة على «القيام بأدوار جديدة» وامتلاك اتجاه شعبى يشجع المشاركة^(١).

ويتضح من هذه الأمثلة أن نظرية التحديث تنظر إلى نسق القيم التقليدى على أنه نسق جامد التغير «المعايير من شأنها أن تؤثر على انتشار الآراء الجديدة إذ أن المعايير اللاصقة بتنظيم اجتماعى معين يمكن أن تكون حائلاً دون إحداث التغير»^(٢).

ومما لاشك فيه أن هذه النظرية أفادتنا فى تقديم وصف ممتاز لكيفية اختلاف الثقافة و القيم فى المجتمعات التقليدية عنها فى المجتمعات الحديثة ولكنها عجزت عن تفسير ذلك. ويرجع ذلك إلى عدم وجود أسباب من أهمها أن هذه النظرية تحجب آثار الاستعمار وتتلج فى تشكيل البناء الاقتصادى والسياسى والاجتماعى، كما أنها تؤكد على الطابع التقليدى للمجتمعات المتخلفة بما يعنى تجاهل الدور التاريخى الذى قام به الغرب فى تخلف هذه المجتمعات، ولذلك فإنها تفتقد النظرة البنائية التاريخية، فهى ترى عملية التطور تجرى فى خط واحد حتى تصل إلى النموذج الرأسمالى الغربى وهى بهذا تسعى إلى إعادة إنتاج التجربة الرأسمالية الغربية على أراضى العالم المتخلف، وبها التزام أيديولوجى واضح للنظام الرأسمالى^(٣).

(١) اندرو ويستر، مرجع سابق، ص ٧١.

(٢) اعتماد محمد علام، مرجع سابق، ص ١١١.

(٣) أحمد أنور، مرجع سابق، ص ٢٨.

إن نظرية التحديث تدعى أنها تجدد العوامل الحاسمة فى التنمية الاقتصادية مثل دافع الإنجاز واضمحلال أثر علاقات العائلة الممتدة. فى حين أن المسألة هى أن النمو الاقتصادى الجوهري لا يمكن أن يحدث دون حدوث تغيرات فى التكنولوجيا مثلاً، ومستوى استثمار رأس المال. وطلب السوق إن لم يكن الأمر هو أن نموا كهذا يتطلب تغيرات كبيرة فى أنظمة القيم والمؤسسات الاجتماعية كما تدعى نظرية التحديث. ويوجد فى الواقع، الكثير من الشواهد التى تثبت عكس ذلك. ويوضح القسم التالى ذلك من خلال تقديم عدد من الانتقادات التجريبية والنظرية التى ظهرت فى الكتابات التنموية فى أواخر الستينات^(١).

وإن كانت نظرية التحديث تدعى أن المجتمعات كلما تتطور ينكمش المجتمع «التقليدى» بفعل القيم والمواقف الحديثة، ولكن هناك الكثير من الشواهد التى تشير إلى أن النمو الاقتصادى وجمع الحداثة لا يعنى بالضرورة التخلي عما يسمى بأنماط السلوك، والقيم والمعتقدات «التقليدية».

وهناك أيضاً من الشواهد ما يبين أن القيم «التقليدية» فى المجتمع الصناعى «الحديث» لا تستمر فحسب وإنما تلعب دوراً مهماً فى استمرار تقدمه. ويبين فرانك كيف أن معيار النسب (الحكم على الناس من خلال المآثرهم العائلى، وعمرهم وجنسهم مثلاً)، يلعب دوراً مهماً فى تحديد المكافأة فى الصناعة اليابانية التى هى نموذج للحداثة. يوضح فرانك أنه رغم أن التشغيل فى الشركات اليابانية مبنى على معيار الإنجاز - المهارات المؤهلات التى يمتلكها المتقدمون للعمل - إلا أنهم بعد تشغيلهم يعتمد مستوى أجورهم وترقيتهم بدرجة كبيرة على عمل العامل وخلقيته ومسئوليته العائلية واعتبارات وثيقة الصلة بالنسب. فى الحقيقة يقدم

(١) اندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٧٨.

فرانك شواهد كثيرة حول استمرار ما يسمى بالقيم «التقليدية» فى العديد من المجتمعات الصناعية، ويضمنها اليابان وبريطانيا والولايات المتحدة. وفى نفس الوقت، يمكن أن نجد شواهداً تثبت أن المجتمع الصناعى الحديث لا يشجع بالضرورة الإنجاز المبنى على الحوافز بين كافة أفراد، وإنما العكس تماماً، انخفاض الطموح. وهكذا فإن علاقات الجنس فى المجتمع الرأسمالى الحديث سواء تجسدت فى العائلة، أو المدرسة، أو وسائل الإعلام الجماهيرى، أو فى العمل لا تشجع مستويات الإنجاز المتساوية بين الجنسين مما ينتج عادة فى سيادة الذكور وتبعية الإناث^(١).

ولقد جاء فكر مدرسة التبعية، أو الفكر الماركسى المحدث كرد فعل طبيعى ومنطقى للفكر البرجوازى، وللنظرية الوظيفية، وللبدائل النظرية الداعية لانتشار فكر التنمية والتحديث. فلقد انطلقت الماركسية المحدثه من نقد النظرية البرجوازية خاصة فى تجاهلها المتعمد للواقع التاريخى فى البلدان المختلفة. وإذا كان التناقض بالنسبة لماركس يتمثل فى تناقض بين طبقة مالكة وأخرى معدومة، فإن التناقض الأساسى لدى الماركسية المحدثه هو التناقض القائم بين الإمبريالية وشعوب العالم الثالث^(٢).

ج - الثقافة فى فكر مدرسة التبعية:

يطلق مسمى نظرية الرأسمالى العالمى على فكر مدرسة التبعية أو فكر الماركسية المحدثه، وهو ذلك النقد الاجتماعى المنبثق عن أوضاع العالم الثالث خلال عقلى الستينيات والسبعينيات. ولقد استطاع هذا الاتجاه النقدى تطوير تنظير قادر على التشخيص الدقيق والموضوعى لظواهر

(١) أندرو ويبستر، مرجع سابق، ص ٨٠.

(2) Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment. London: Macmillan Press, L. T. D., 1987. p. 13.

العالم الثالث، وأيضاً طبقية العلاقات التى تربطها بالقوى العالمية المتقدمة^(١).

وعلى الرغم من أن مدرسة التبعية لم تركز فى تحليلاتها على الثقافة، والقيم، إلا أنها تعرضت لها بصورة أو بآخر، ويمكن أن ندرج تلك الأفكار حول نقطتين أساسيتين: الاستعمار وغرس أنماط خاصة من القيم، ثم القيم التقليدية وإعادة إنتاج التبعية. وإن كانت مدرسة التبعية لم تستطع التركيز على دراسة القيم، إلا أنها تناولت بمهارة الآليات التى تربط بلاد العالم الثالث بالنسق الرأسمالى العالمى، وما يفرضه من ضغوط وتواترات على بنية المجتمع التابع بصفة عامة، وعلى بنية القيم فى المجتمعات التابعة بصفة خاصة^(٢).

ويلخص د. إسماعيل صبرى عبد الله توجه مدرسة التبعية تجاه قضية التنمية وعلاقتها بالخصوصية الثقافية قائلاً: يجب على شعوب العالم الثالث أن ترى التنمية ككيان قائم أولاً وقبل كل شئ على تأكيد الهوية الذاتية أو الخصوصية الثقافية، ويجب أن يرفضوا الفكرة القائلة بضرورة أن يكون التحديث على غرار الأسلوب الغربى أو بتطبيق النموذج الغربى للتنمية ولكن يجب أن تلتزم التنمية بالحفاظ على استمرار هويتهم وخصوصيتهم الثقافية. فيجب أن تفخر شعوب العالم الثالث بإرثها الثقافى الذى يجب ألا ينبذ أو يطرح جانباً، وألا يعتبروها تراثاً مهملاً، ذلك لأن الآخرين قد طوروا قوى غير واضحة أو لم تستكشف بوضوح، فالعالم الثالث، لديه ثقافته الخاصة وقيمه الخاصة، التى يجب أن تتحرك بثقة وجراءة وسهولة مع طبيعة ومتطلبات القرن العشرين مع احتفاظها بإرثها الثقافى.

(١) على ليلة، مرجع سابق، ص ١٦٢، ١٦٣.

(٢) اعتماد محمد غلام وآخرون، مرجع سابق، ص ١١٢.

وهذا يعنى ضمناً التبرأ من سيطرة ومركزية النموذج الغربى، وتجربة مختلف الثقافات الإنسانية، والتحول المتوازن بين مختلف الثقافات^(١).

التبعية الثقافية والإعلامية(*)

وإذا كانت مدرسة التبعية الاقتصادية قد خرجت من قلب العالم الثالث، إذ ينتمى روادها إلى أمريكا اللاتينية فإن مدرسة التبعية الثقافية والإعلامية قد خرجت من قلب المجتمع الأمريكى الذى يمثل ذروة التقدم الرأسمالى سواء فى الاقتصاد أو الإعلام وذلك فى نهاية الستينات. ويمكن أن نرسم لنشأتها بصور الدراسة الرائدة التى قدمها البروفسور هيربرت شيللر بعنوان (الإعلان والإمبراطورية الأمريكية) والتى أوضح فيها الأبعاد الحقيقية للإمبراطورية الإعلامية فى الولايات المتحدة وأخطارها الاجتماعية الثقافية على الدول النامية. وتضم مدرسة التبعية الإعلامية نفراً من الأساتذة والباحثين الإعلاميين لا ينتمون فى أغلبهم إلى دول العالم الثالث بل يمثلون الجناح الراديكالى فى المدرسة الغربية. وقد انبثق اهتمامهم بقضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث انطلاقاً من الدراسات الهامة التى قدمتها مدرسة التبعية الاقتصادية فى أمريكا اللاتينية. وبعض الدراسات التى قدمتها المدرسة الاشتراكية فى الإعلام. فضلاً عن الدراسات الرائدة التى قدمها البروفسور شيللر عن الاستعمار الثقافى

- (1) Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, in an Mattis, A Society for International Development: Prospectus, Durham, North Carolina, 1983, P. 4.

★ سوف استعين فى طرح تلك القضية بالآراء التى أوردها الأساتذة الدكتور/ حواطف عبد الرحمن، فى كتابها قضايا التبعية الإعلامية والثقافية لما له من تفرد وإلمام بتلك القضية بصورة غير مسبقة، وإيماني الشديد بالكثير من الأفكار التى وردت فى هذا المؤلف المتميز.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

والإعلامى مستعينا بوقائع وتطورات التجربة الأمريكية فى الإعلام وقد كان حريصاً على إبراز تناقضاتها ومخاطرها على شعوب العالم الثالث.

وهناك شبه إجماع بين كتاب التبعية الإعلامية والثقافية - رغم تباين أصولهم الفكرية - حول تشخيص جوهر التبعية الإعلامية الثقافية فى العالم الثالث، وإرجاعها إلى عوامل تاريخية تتعلق بالسيطرة الاستعمارية الغربية، مضافاً إليها المحاولات الدائبة التى تقوم بها الولايات المتحدة فى المرحلة المعاصرة للسيطرة على ثقافات العالم الثالث، وإخضاعها لصالح السوق الرأسمالى العالمى، وتستعين فى تحقيق ذلك بقدراتها الإعلامية الضخمة من خلال وكالات الأنباء الغربية والأقمار الصناعية. علاوة على إمكانياتها الهائلة فى مجال تكنولوجيا الاتصال والنشاط الأخطبوطى للشركات المتعددة الجنسية ووكالات الإعلان الدولية. وقد انطلق كتاب التبعية الإعلامية^(١) والثقافية فى تحليلهم لظاهرة التبعية من دراستهم للإعلام الرأسمالى الغربى، ومحاولة التوصل إلى القوانين الأساسية التى تحكم فى مضامينه وأدواته والقوى الاجتماعية التى يعبر عن مصالحها. ويلخصون رؤيتهم فى أن وسائل الإعلام فى الدول الرأسمالية تعتبر أدوات هامة لتحقيق الأرباح من ناحية وللتحكم فى الوعى القومى الاجتماعى بهدف المحافظة على الأوضاع القائمة من ناحية أخرى. وعند الانتقال إلى النظام الإعلامى فى العالم الثالث فهم يرون أن النظم الحاكمة فى الدول النامية تواصل نفس الدور بمساندة الشركات المتعددة الجنسية فى احتكار وسائل الإعلام وتسخيرها لخدمة مصالحها، وحرمان القطاعات الشعبية من حقوقها الإعلامية. أما بالنسبة للمستوى الدولى فيرى

(١) عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، ع(٧٨)، المجلس الوطنى للثقافة والآداب، الكويت، يونيو ١٩٨٤، ص ٤٤-٤٥.

«لورد نسترنج» وزملاؤه أن وسائل الإعلام الدولية تصبح أدوات للإعلام والدعاية عن مصالح النخب الحاكمة سواء فى المجتمعات الرأسمالية أو النامية. ولا تعبر عن هموم شعوبها أو آمالها وطموحاتها. ولذلك أصبحت دول العالم الثالث أسواقاً للمنتجات الإعلامية لدول الغرب الرأسمالى، حيث قام بتصدير قيمته وتناقضاته بهدف ترويج سلعه ومنتجاته الاقتصادية والعسكرية والثقافية^(١).

هذا وقد قدم كل من الباحثين «راكيل ساليناس» و«لينا بالدان» إسهاماً بارزاً فى قضية الاستعمار الثقافية فى الدراسة التى نشرت بعنوان (الثقافة فى إطار التنمية التابعة) فقد أوضحا أن الشركات المتعددة الجنسية قد تمتح القرصة للمصنوع لبعض دول الهامش فى العالم الثالث، ولكن فى إطار التنمية الرأسمالية التابعة. وبناء على ذلك تنمو الطبقات الوسطى المحلية التى تتشعب بالمؤثرات الثقافية لدول المركز. بينما هامشية الطبقات الشعبية. وينتج عن ذلك ازدياد التصاق ثقافة النخبة الحاكمة بالثقافات الأجنبية المنتمة إلى دول المركز، ويتولد منهما ما يسمى بالتجانس الثقافى الذى يواصل دوره فى العمل على تجريد الشخصية القومية من مقوماتها الإنسانية والتاريخية وتسطيحها إلى المدى الذى يجعلها تتوافق مع مجموعة الأهداف والمصالح التى تحكم شبكات التوزيع والتسويق الإعلامى والثقافى التى تديرها الشركات المتعددة الجنسية.

ويولى شيللر عناية خاصة بالشركات المتعددة الجنسية التى تتخذ من الولايات المتحدة مقرها المركزى وتتميز بتعدد وتنوع استثماراتها وعالية تمويلاتها وتعتمد على الأعمار الصناعية وأحدث الأجهزة الالكترونية فى تنفيذ سياساتها الإعلامية عبر القارات والدول. وترتبط فروعها فى دول

(١) عراطف عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ٤٥-٤٦.

العالم الثالث بشبكة اتصالات شديدة التشابك والتعقيد وتصب فى النهاية فى دلو المركز بالعواصم العالمية الكبرى. ومن أجل أن تتمكن دول العالم الثالث من اقتناء هذه الأجهزة الحديثة فى مجال الاتصال عليها أن تضع نفسها فى خدمة الشركات الخاصة أو المنظمات الحكومية ذات الصلة الوثيقة بالشركات المتعددة الجنسية.

ولا ينسى شيللر أن يمنح جزءاً هاماً من جهده للدراسة وتحليل الدور الذى تقوم به وكالات الإعلان الأمريكية وقروعاها فى العالم موضحاً الأفعال البعيدة للسيطرة الثقافية والإعلامية التى تمارسها الولايات المتحدة من خلال الإعلانات والأنشطة الملحقه بها مثل بحوث السوق والمستهلكين ومسوح الرأى العام والتى تنتشر عبر القارات الثلاث^(١).

ويتميز شيللر عن سائر كتاب التبعية الثقافية والإعلامية باهتمامه بالسياحة باعتبارها إحدى قنوات الاتصال المفعالة فى مجال الغزو الثقافى فيقول (دائماً تكون نصيحة رجال المال والإدارى فى دول المركز لزملائهم فى الأطراف بضرورة تشجيع السياحة، كمصدر مضمون للأرباح والعوائد غير المتوقعة) ويشير إلى أن السياحة تقوم بعله أدوار الخدمة الاقتصادية الرأسمالى العالمى ككل فهى تحقق أرباحاً كبيرة للشركات الاحتكارية التى تتمركز فى دول المركز كما أنها تعزز وضع الطبقات المتوسطة فى الأطراف وتساعد على خلق شرائح اجتماعية تستمد وجودها من الدور الطبقي الذى يقوم به أفرادها، كوسطاء، وتجار خدمات يجيدون فن المتجارة بكل شئ من الطقوس إلى الإنسان، إذ يحولون الآثار والعبادات والتقاليد والفنون الشعبية والملابس والأطعمة إلى سلع قابلة للبيع والشراء.

(١) المرجع السابق، ص ص ٤٦-٥٣.

ويدعو شيللر إلى سياسة الاعتماد على الذات بالنسبة للدول النامية وتشجيع التعاون الأفقى بين شعوب العالم الثالث ووضع سياسات وطنية للاتصال. وذلك للخروج من دائرة التبعية الثقافية والإعلامية لأنه بدون فرض السيطرة الوطنية على الأوضاع الثقافية والإعلامية فى دول العامل الثالث فإن الثقافة الوطنية لن تتمكن من النمو والازدهار^(١)

ومن ثم يتضح أن النظرية النقدية المنطلقة من خصوصية العالم الثالث - والمسماء بفكر مدرسة التبعية الاقتصادية - قد استطاعت سد ثغرة هامة فى مقولات النظرية النقدية المنطلقة من خصوصية المجتمع الرأسمالى الحديث والمعاصر، وإن كانت الولايات المتحدة كانت معقلاً أيضاً لرواد فكر التبعية الثقافية والإعلامية. وأنا أرى أن رافدى مدرسة التبعية الاقتصادية والثقافية والإعلامية استطاعا أن يكشفا النقاب عن أبعاد جديدة كأن يتحاشى نخوض غمارها رواد النظرية السوسيولوجية على اختلاف مدارسها واتجاهاتها

والراصد للحركة النقدية السوسيولوجية فى الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن إغفال الدور الجوهرى لفكر النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت فى تحليل الثقافة والمجتمع الرأسمالى الصناعى فى مرحلة الصناعة وما بعد الصناعة، لذا سوف أفرد الصفحات التالية لرصد وتحليل موقع الثقافة فى النظرية النقدية.

د - الثقافة فى النظرية النقدية:

إن تحليل النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت يختلف إلى حد كبير عن التحليلات الماركسية، فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات

(١) المرجع السابق، ص ص ٥٣-٥٤.

الاقتصادية والبناء التحتي، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق الثقافة والقيم والمعتقدات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتبارها من المتغيرات الرئيسية المفسرة وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل القادر على تفسير سلوكه الاجتماعي، وذلك في مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب الماركسية، أو إخضاع بنية النظام الرأسمالي الحديث. للتحليل والنقد، ولقد استبدل تصور الماركسية للصراع الطبقي مع بداية الأربعينيات بمفهوم صراع الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزء من نظرية السيطرة الشاملة^(١).

ولقد اتجهت مدرسة فرانكفورت في ممارستها لعملية النقد الاجتماعي إلى الاستناد على المتغيرات الثقافية والسيكولوجية وأسقطت تماماً المتغيرات الاقتصادية، وتؤكد النظرية النقدية على أن الثقافة والأيديولوجيا تلعب دوراً مستقلاً في المجتمع، وأن القول بالتحتمية الاقتصادية الخالصة فيه نوع من السذاجة^(٢)، ولا عجب في ذلك، فما دام أتباع هذه المدرسة لا يرون أن المجتمع تمرقه تناقضاته الاقتصادية والبنوية، فقد أصبحت المسألة الرئيسية تتمثل في دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً. وغدت الثقافة التي تعنى السبل التي تتبعها والأفراد لوضع تصور عن العالم هي العامل الوحيد لتحقيق هذا الاندماج^(٣).

ولقد لعبت النظرية النقدية دوراً هاماً في التأكيد على تشيؤ نسق القيم الرأسمالي، ودور السلطة والطبقات الرأسمالية المهيمنة في خلق ونشر

(١) زولتان تار، النظرية الاجتماعية ونقد المجتمع: الآراء الفلسفية والاجتماعية للمدرسة النقدية، ترجمة على ليلة كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢، ص ٢١٧.

(٢) عسى ليلة، مرجع سابق، ١٧٢.

(٣) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من يارسونز إلى هابرماس. ترجمة د. محمد حسن علوم، الكويت عالم المعرفة، ع (٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩، ص ٣٢٢.

من الطرح الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي —————
ثقافة تعمل على تشيؤ نسق القيم الرأسمالي، وتدعم كل أنماط هيمنة النظام الرأسمالي القائم على تزيف بل وتغييب الوعي عن طريق نشر قيم الرضوخ والاستسلام.

ولقد تضمن اهتمام مدرسة فرانكفورت بالظواهر الثقافية تأكيداً خاصاً على الفرد باعتباره جوهر الفكر والعمل، وبخاصة من خلال علم النفس والتحليل النفسى، فلقد أصبح الإنسان فى المجتمع الرأسمالي محور التحليل الأساسى للاتجاه النقلى فى مدرسة فرانكفورت، ومن ثم فقد لعبت هذه المدرسة دوراً كبيراً فى لفت الانتباه إلى هموم الفرد ومشاكله فى الحياة اليومية^(١). على المستويين النظرى والمنهجى، فلقد جاء إسهام مدرسة فرانكفورت بارزاً فى مجال دمج التحليلات السيكلوجية بالتحليلات السوسيولوجية ومن خلال دمج الماركسية والفرويدية^(٢).

وإذا كانت الماركسية قد أكدت على أهمية الجوانب المادية فى تحليل البناء الاجتماعى للمجتمع الرأسمالي فإن النظرية النقدية قد انطلقت من الثقافة فى تحليل هذه البنية متأثرة فى ذلك بنظرية هيجل وبكتابات ماركس عن الاغتراب^(٣).

وتمثل النظرية النقدية فكر الماركسية الغربية التى كانت أكثر جدلية من المادية التاريخية، ولقد ساهم فى تلك الجهود مجموعة من المنظرين أمثال هوركهايمر Horkheimer، وأدورنو Adorno، وإريك فروم Fromm،

(١) أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى. دى، الإمارات العربية المتحدة: دار القراءة للجميع، ١٩٩٢، ص ٥١.

(2) Martin Jay, The Frankfurt School's: Critique of Marxist Humanism. in Larry Ray, Critical Sociology. England: Edward Elagar Publishing, 1990, P. 300.

(٣) اعتماد محمد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٣.

الثقافة في مواجهة العصر ————— [١٦]

وهيربرت ماركيوز Marcuse، وهابيرماس Habermas^(١)، ولقد نبعت مقولات مدرسة فرانكفورت من الهيكلية الماركسية، والتزمت باتجاه نظري قائم على النقد^(٢). أما الجيل الحالي من مدرسة فرانكفورت أمثال سوزان بك، مورس Morss، ورسل جاكوبي Russel Jacoby، ومارتن جاي Martin Jay، وريتشارد ولين Richard Wolin، فقد أسهوا إسهاماً جدياً في إيضاح جدياً في إيضاح التراث الفكري لمدرسة فرانكفورت، بما كان له أثره في إحياء ما كان قد أهمل من قبل، كما بذلوا جهوداً مضيئة في إعادة طرح الكثير من التساؤلات الهامة عن الأعمال الكلاسيكية لمدرسة فرانكفورت في ضوء ثقافة وسياسات الغرب بعد عما ١٩٦٨^(٣).

ولقد جاءت كل من أعمال ديفيد هيلد David Held، وزولتان تار Zolton Tar عن النظرية النقدية أو مدرسة فرانكفورت، بالإضافة إلى مقالات دوجلاس كلنر Douglas Kellner عن هيرت ماركيوز Herbert Marcuse، وجليان روس Gillian Rose عن نيدودر أدورنو Theodor W. Adorno^(٤). بروح أكثر محافظة في ظل حركات اجتماعية جديدة جوهرها السخط على الحداثة وما بعد الحداثة، فدارت أفكارهم ومناقشاتهم حول السيطرة السياسية للقيادة السياسية لرونالد ريجان Ronald Regan وحلفائه، والسيادة الثقافية للبناييه وما بعد البنايية.

-
- (1) Hardt Hanno, «Critical Theory in Historical Perspective», Journal of Communication, Vol. 36, N. 3, Summer 1986, P. 146.
 - (2) Perdue William D., Sociological Theory: Explanation, Paradigm, and Ideology, California: Mayfield Publishing Company, 1986, P. 372.
 - (3) Berman Russel A., Modern Cultural and Critical Theory, London: The University of Wisconsin Press, L.T.D., 1989, P. 9.
 - (4) Bronner Stephen, Critical Theory and its Theorists: Introduction. Available on line: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell18.htm>

ومن ثم لا تعد مرحلة نقد النقد تلك مجرد إعادة تفسير أو إعادة تأويل للنظرية النقدية، كما لا تعد انسحاباً أو تنقيحاً لمقولاتها الأساسية، ولكنها تعبر عن الشخصية المتغيرة للمجتمع الغربى، وعن الاهتمام المتزايد بالبناء الثقافى والقيمى ودوره الوسيط فى إحداث التغير الاجتماعى فى ظل سيطرة البناء السياسى والطبقة الرأسمالية، ومن هنا كان التحدى الحقيقى أمام الجيل الجديد من مثلى النظرية النقدية فى الكيفية التى يتم بها تناول التطورات^(١).

ولقد زادت أزمة النظرية النقدية لما وقعت فيه من تناقض فكرى نتيجة إخفاؤها لطابعها الماركسى، ومحاولتها إلغاء العمل بالقوى ذاتها التى كانت النظرية تحاول فرضها، فلقد كان عليها توظيف أفكارها النظرية فى نفس المجتمع الذى تعاديه هذه النظرية، ومن هنا جاء تناقضها مع نفسها الذى ساهم بشكل قرى فى عدم حيازاتها للقبول الفكرى الذى تستحقه^(٢).

ولقد أوضح أصحاب النظرية النقدية أن عملية خلق ونشر الثقافة يتم السيطرة عليها - بصورة مباشرة وغير مباشرة - سياسياً واقتصادياً من خلال سيطرة الطبقات الرأسمالية المهيمنة والمدمعة لكل أنماط سيطرة وهيمنة النظام الرأسمالى القائم على تزييف بل وتغييب الوعي^(٣).

(1) Berman Russel A., Modern Culture and Critical Theory, Op. Cit, P. 9.

(2) Piccone Paul, The Changing Function of Critical Theory, in New German Critique, An Interdisciplinary Journal of German Studies, N. 12, Vol. 4, 1977, P. 29.

(3) Johnson Doyle Paul, Sociological Theory "Classical Founders and Contemporary Perspectives", New York: John Wiley & Sons, 1981, P. 475.

الثقافة فى مواجهة العصر

ولقد ذهب منظروا مدرسة فرانكفورت إلى أن علاقات الإنتاج تنتشر وتتوغل فى الثقافة. حيث تتحول إلى أسلوب إنتاج كبير ومشروعات تجارية ضخمة تلقى ظلالها على النتاج الثقافى والقيمى، ومن ثم تختفى الفروق الطبقيّة الحقيقية خلف الواجهة البراقة للسلع التى يستهلكها الجميع^(١).

ولقد سبقت مدرسة فرانكفورت بدراساتها للثقافة ما ظهر فى بريطانيا من دراسات تحت مسمى الدراسات الثقافية، فلقد لفتت الانتباه إلى طغيان الثقافة وسيطرة البناء الفوقى للمجتمع الرأسمالى الحديث، حيث تعمّل تلك الأبنية الثقافية على إخضاع الطبقة العاملة وتطويعها وفقاً لمقتضيات هذا المجتمع، ولقد أكدت النظرية النقدية على قضية البعد الواحد للثقافة *One Dimensionality of Modern Culture*، وأكدت أيضاً على التناقض القائم فى البناء الثقافى الذى يدعم خضوع المجتمع على الرغم من ترويجه لدعوى التحررية من جانب آخر^(٢).

كما كانت أول من أخذ على عاتقه القيام بأبحاث نقدية شاملة بالتعاون مع بول لازرفيلد *Paul Lazarsfeld* عن دور وسائل الاتصال الجماهيرى والثقافة فى المجتمعات الحديثة^(٣).

- (1) Gartman David, Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Burd's Distinction. American Journal of Sociology, Vol. 97, N. 2, September, 1991, P. 437.
- (2) Raymond A. Morrow, Critical Theory and Critical Sociology, Rev. Canad, Soc. & Anth. Vol 22, 1985, P. 725.
- (3) Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School, Its History, Theories and Political Significance, London and Cambridge: Polity and the Mit Press, 1994, PP. 787, Review by Douglass - Kellner. Available on line in:
<http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell13.htm>, P. 3 of 15.

ولقد قدم أدورنو وهوركهايمر «صناعة الثقافة» باعتبارها المرحلة التى دخل فيها دياكتيك التنوير مرحلة الخداع الجماهيرى، واستناداً إلى المسلمة الماركسية الرئيسية التى تؤكد أن الطبقة التى تمتلك وسائل الإنتاج المادى تحت سيطرتها، هى نفسها التى تسيطر فى ذات الوقت على وسائل الإنتاج العقلى^(١).

كما أكد أدورنو Adorno على التناقض الحقيقى القائم بين حلجة البناءات الاجتماعية وأساليب تقويض الذاتية والرغبة فى الحرية من خلال نشر أفكار الكلية السائدة فى المجتمع الرأسمالى^(٢). ومن ثم فإن أبرز صفات هذا المجتمع الصناعى المتقدم قدرته الفائقة على امتصاص قوى السخط والتمرد فى داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم، وتجذب لنفسها مصلحة قوى السخط والتمرد فى داخله، وتحويلها إلى قوى تعمل على إبقاء الوضع القائم، وتجذب لنفسها مصلحة فى استمرار هذا الوضع، ويرتبط القهر المتزايد بالارتفاع الكبير فى مستوى المعيشة - فى المجتمع الصناعى المتقدم - بعد أن كان من قبل يرتبط بالفقر والعجز عن تلبية الحاجات الضرورية، كما يرتبط القهر بسيطرة العقلانية. بل وبالسعى إلى الحرية، وكأننا هنا إزاء مظهر من مظاهر «تغيب العقل» و«خداعة»^(٣).

ويؤكد «أدورنو» على أن المجتمع الرأسمالى يمارس قهره على الإنسان من خلال مقدراته وآلياته كوسائل الإعلام والأفلام، والمباني والمحل التجارى،

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٣٤.

(2) Bronner Stephen, *Dialectics at Stand Still: A Methodological Inquiry in to the Philosophy of Theodor W. Adorno*. Available online in:
<http://www.uta.edu/huma/illuminations/bronb. P. 2>.

(٣) فؤاد زكريا، هربرت ماركيزو، القاهرة: دار الفكر المعاصر، ١٩٧٨، ص ص ٤٤ - ٤٧.

والمشاريع السكنية الأتى يفترض أن توفر للإنسان مسكن صغير صحى، ولكنها فى الحقيقة تجعله أكثر خضوعاً لعدوه الرأسمالية صاحبة السلطة المطلقة^(١).

ولقد لمحت النظرية النقدية فى لفت الانتباه إلى أهمية دور وسائل الإعلام فى نشر أيديولوجيا المجتمع الرأسمالى، حيث يؤكد ماركيز Marcuse على أن الاحتياجات الاجتماعية احتياجات زائفة صنعتها وسائل الإعلام، ويحاول النظام الاجتماعى أن يفرضها على أفرادها ومن ثم يكبح ويقيّد احتياجاته الحقيقية^(٢).

كما ذهب ماركيز فى «الإنسان» فى البعد الواحد One - Dimensional Man وفى غيره من كتاباته الأخرى إلى أن البناء الاجتماعى يفرض أنماطاً من القمع الزائد من خلال قوى اجتماعية مهيمنة، ونسق اجتماعى قائم على أساس الربح والكسب والاستغلال^(٣). ومن ثم تدعم الرأسمالية اغتراب الإنسان عن طريق آليات عديدة كالتخصص وتقسيم العمل، فالحياة فى ظل النظام الرأسمالى تدور حول محور العمل وإنتاج السلع بهدف تحقيق المكاسب الخاصة، والأفراد مضطرون للخضوع لذلك القهر الخارجى^(٤). ومن هنا يؤكد ماركيز على أن البناء الاجتماعى المعاصر يخلق غمطاً من الفردية يميل إلى المشاركة

-
- (1) Theodor Adorno and Max Horkheimer (1944) The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception. Available online in: <http://www.marxists.org/refrence/archive/adorno/> P. 2 of 39.
 - (2) Balaban Oded, The Positivistic Nature of the Critical Theory, in Independent Journal Marxism Science and Society, Vol. 53, No. 4, Winter 1989, P. 43.
 - (3) Kellner Douglas, From 1984 to One-Dimensional Man: Critical Reflections on Orwell and Marcuse. Available online in: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell11.htm>. P. 3.
 - (4) Kellner Douglas, Marcuse, Liberation and Radical Economy. Available online in: <http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell11.htm>. P. 3.

من الطرح الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافى

والاندماج فى هذا النظام من أجل الحصول على العديد من المكاسب والضمانات، مما يعمل على تدعيم حالة من القبول وعدم المعارضة للأوضاع السائدة واستمرار هيمنة النظام لا القائم وسيطرته التامة على الأفراد دون وجود حد أدنى من المعارض^(١).

ويعنى «ماركيوز» بالبعد الواحد، القاسم المشترك لكل من شكل المجتمع والأفراد الذين يعيشون فيه. ورأى «ماركيوز» أن الإنسان يمتلك كلا البعدين - الداخلى والخارجى - الأول هو الوعى واللاوعى الفردى، والذي يمكن أن يميزه عن البعد الثانى للوجود. فما إنسان البعد الواحد إلا ذلك الإنسان الذى استعاض عن الحرية بوهم الحرية^(٢).

وتكمن أهمية ماركيوز فى أنه يكشف المجتمعات الغربية بكل ما فيها من الزيف والظلم الاجتماعى، والسيطرة على العقول من خلال وسائل الإعلام والتعليم، وهذه السيطرة على العقول هى التى جعلت السيطرة الاجتماعية ممكنة، وتقدم تبريراً عقلانياً لاحتكار الثروة فى يد طبقة محدودة العدد تمتلك وسائل الإنتاج، ووسائل الاتصال والإعلام، وتقدم الفكر الذى يخدم مصالحها وتمنع^(٣) الفكر الذى لا يتفق مع مصالحها، وتجرد كل احتجاج وكل معارضة من أسلحتها، من خلال خلقها لعدد من الاحتياجات الزائفة التى صورتها وسائل الإعلام لتكبح وتقيّد بها الاحتياجات الفعلية والحقيقة لأفراد المجتمع^(٤).

(1) Piccone Paul, The Future of Critical Theory, Current Perspectives in Social Sciences, Vol. 1, Jai Press, Inc., 1980, P. 25.

(2) William D. Perdue, Op. Cit., P. 379.

(٣) رجب البند المصرىون فى المرأة. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠، ص ٨٠ - ٨٢

(4) Oded Balaban, Op. Cit., P443.

ويؤكد هابيرماس في كتابه «الميدان العام» على ما ذهب إليه ماركيز من أهمية دور وسائل الإعلام في غزو العالم الداخلي للفرد وفي السيطرة والهيمنة عليه، ولقد ذهب هابيرماس لأبعد من ذلك عندما أكد على أن الدعاية والإعلام يُعدان وسيلة فعّالة ومباشرة من وسائل هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية بحيث تسهم في تكوين رأى عام يوازى أهدافها على الدوام، ولا تسمح لهذا الرأى بأن يتعارض مع برنامجها العام فى السيطرة^(١).

فالمجتمع الصناعى الغربى فى حقيقته له بعد واحد، ويقضى على تعدد الأبعاد فى الفكر والإدارة، فهو يخلق فى الفرد احتياجات استهلاكية من صنع الدعاية والإعلام تجعله يلهث وراء الحصول عليها- بحيث لا يجد فرصة لالتقاط الأنفاس والتفكير فى عمق حياته ووجوده ومشاكله، وهو غير قادر على المشاركة الحقيقية فى تغيير المجتمع، لأن ناصية الأمور كلها ليست فى يده ولكنها فى يد حفنة محدودة العدد من السياسيين وأصحاب الأموال المسيطرين على الشركات الكبرى، والنتيجة أن الإنسان فى المجتمع الغربى استغنى عن الحرية بوهم الحرية، فهو يتوهم أنه حر لمجرد أنه يستطيع أن يختار بين تشكيلة كبيرة من السلع والمنتجات.

فلقد زيف المجتمع الصناعى الحاجات المادية والفكرية لأفراجه وحارب الأيولوجية، وأعلى شأن التكنولوجيا والالتزام بالواقع، وغلصمة المفاهيم التى يمكن أن تؤدى إلى نقد الواقع القائم أو كشف أبعاد أخرى فيه، أو السعى إلى تغييره^(٢).

(١) علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابيرماس، منشورات مركز الإنعلاء القومى، بيروت، ١٩٩١، ص ٩٨.

(٢) رجب البنا، مرجع سابق، ص ص ٨٢-١٩٢.

ولقد كشف رواد مدرسة فرانكفورت النقاب عن الطابع السياسى للعقلانية التكنولوجية حينما اهتموا بإبراز دور الأيديولوجية فى تدعيم تبعية وخضوع الأفراد للنظام الاجتماعى، ولقد طوروا بذلك أول اتجاه نقلى يسارى للمجتمع الجماهيرى، وحذروا فى وقت مبكر من خطورة التحدى الذى فرضه العالم الرأسمالى الاستهلاكى على قيم الحرية والفرديّة والديمقراطية^(١).

ومن أبرز مظاهر تغلغل البعد الأيديولوجى داخل جهاز العقلانية التكنولوجية فى رأى ماركيز تطوير نمط معين من الاتجاهات العلمية التى خدّم روح القمع والسيطرة. وساعد على تدعيمها سيادة بناء ثقافى مدعّم لما يسمى بالبعد الواحد، فلقد غزا البعد الواحد عالم الثقافة فتوحّدت مع الواقع القائم بسبب اختفاء تلك العناصر المعارضة التى كانت تمثل البعد الآخر. أو البعد النافى لعالم الواقع^(٢).

ويتحدّث «ماركوز» عن بعد آخر لتشكيل وعى البروليتاريا عندما يتحدّث عن «صناعة الثقافة» التى تفرز حلجات زائفة وتُحاول من خلالها إشباع تلك الحلجات، كما يشير «ماركيز» إلى دور التكنولوجيا وسيطرة العقلية التكنولوجية وفرضها هيمنة على الإنسان وخلق نوع من الوعى المستلب الذى يخلق إنسان ذو بعد واحد فى التفكير مستعد لتقبل كل أنواع الفكر التى تبشها إليه التقنية التكنولوجية الحديثة، وتحول العقل من قوة إيجابية فى التغيير إلى نوع من أنواع التفكير السلبي.

(1) Kellne Douglas, Critical Theory Today: Revisting The classics. Available at:

<http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell3.htm>. P.3 of 15.

(٢) حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيز، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣، ص ص ١٩٢، ١٩٣.

كما أشار «ماركيوز» إلى أن العلم والتكنولوجيا صار بمثابة أيديولوجيا عالمية تحكم الإنسان والمجتمعات حيث أصبحت المنطلقات الأساسية تؤكد على أن الإنسان لا بد أن يسيطر على الطبيعة، والعلم والتكنولوجيا سبيلنا للسيطرة على الطبيعة وتجعلنا أكثر انسجاماً بدلاً من الدخول معها في صراع^(١).

ولقد كان للتكنولوجيا الحديثة ذاتها إسهام كبير في إنتاج نوع خاص من الثقافة يعمل بدوره على توطيد أركان النظام القائم، إذ ينشر بين الطبقة العاملة قيم الرضوخ والاستسلام، ويقدم إليهم في أوقات فراغهم ترويحاً سطحياً تتغلغل فيه الغلغلة، التخديرية التي يريد النظام أن ييثها في النفوس، مما يترتب عليه إضعاف موقف الرفض أو السلب لدى العامل، بحيث يختفى نهائياً عن الطبقة العاملة مظهرها القديم الذي كانت تعد فيه «التقيض الحي» للمجتمع القائم.

فالإنسان الحديث يستعبد باسم العقل الذي يقوم بتنظيم الإنتاج وتوزيعه في العالم الرأسمالي، ولما كان هذا الاستعباد قائماً على العقل ومرتبطاً بالازدهار الاقتصادي الذي تتمتع به المجتمعات الصناعية المتقدمة، فقد غدا - لأول مرة في تاريخ البشرية - استعباداً مقبولاً، بل استعباداً سيحرص عليه ويدافع عنه^(٢). ضحاياه أنفسهم، ذلك لأن هؤلاء الضحايا الذين يستهلكون منتجات المجتمع الصناعي، إنما هم الذين يحافظون عليه ويعملون على ضمان استمراره.

ولقد كشف رواد فرانكفورت النقاب عن دور الإعلام والعقلية التكنولوجية في تصفية الثقافة الثنائية البعد ويشير ماركيز إلى أن ذلك لا يتم الآن عن طريق إنكار أو رفض القيم الثقافية ذاتها، وإنما خلال

(1) Herbert Marcuse, One Dimensional Man, Available at:
<http://www.maarxists.org/reference/archive/marcuse/works/one-dimensional.man>. P. 1of 9.

(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٥٤، ٢٥.

احتواء تلك الثقافة ودمجها بالنظام القائم، وعندما تتوحد الثقافة الراقية مع الثقافة المادية للمجتمع فإنها تفقد من خلال هذا التحول القدر الأكبر من حقيقتها وجوهرها^(١).

ويرى هابرماس - متفقاً في رأيه مع ماركيز - أن الثقافة دخلت مرحلة التبضع وغدت سلعة ليس في شكلانياتها الظاهرة فحسب بل في محتواها أيضاً، وامتدت عملية تشيؤ الثقافة إلى إنتاج الكتاب والفن بكل صوره^(٢). فلقد أصبح كل شئ في المجتمع الصناعي الغربي تجارة، ومطروحاً للبيع، حتى الموسيقى والأفلام أصبحت وسيلة لتحقيق أرباح هائلة لشركات الإنتاج والتوزيع العملاقة، ولجورم الفن والأدب حالياً من صناعة هذه الشركات، ويتم تسويقها تجارياً لتحقيق أرباح لهذه الشركات، وحتى الغريزة الجنسية التي خلقها الله لغاية تحولت في هذا المجتمع إلى تجارة هائلة وراجة، بل أصبحت صناعة دخلت فيها التكنولوجيا، وفقدت المعنى السامي الذي يكمن وراءها.

والمجتمع ذو البعد الواحد عند ماركيز - يسعى دائماً إلى تقليص مجال الفرد الداخلي في كل المجالات، حتى في اللغة والتعبير والاتصال الإنساني برزت لغة أحادية الجانب تستبعد المفاهيم النقدية، وخالية من كشف التناقض أو التعدد، وتقلصت المفردات والتراكيب وأصبحت الألفاظ المتداولة في الاتصال والسياسة والأدب محدودة ومسطحة وطغت على لغة الصحافة والتليفزيون والإذاعة، وهي لغة محترفي السياسة وصناع الرأي العام وهي في النهاية لغة الجموع أو لغة القطيع التي قضت على الفردية والخصوصية في^(٣)

(١) رجب البند، مرجع سابق، ص ١٩٢-١٩٣.

(٢) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص ٥٤، ٢٥.

(٣) علا طاهر، مرجع سابق، ١١٥.

تعبير كل إنسان عن نفسه، فقد أصبح الناس جميعاً يستخدمون نفس الألفاظ ونفس الأفكار والتوجهات التى ترددها وسائل الإعلام^(١).

وأخذ «أدورنو Adorno» على نفس المحتوى عندما أشار إلى أن وسائل نقل الثقافة تدعم رضا وتبعية وخضوع الأفراد لمنطق وممارسات السوق الرأسمالية، فصناعة الثقافة أصبحت تحول كل شئ لسلعة. وتمتص وتحرف كل أنواع الثقافة المعارضة وتحولها إلى ثقافة خاضعة^(٢). وهذا الذى يفقد الإنسان على ذاته، ويجعله غير قادر على إدراك ذاته إلا من خلال مجموعة من الرموز المادية التى يقتنيها، وهكذا يؤدى التشيؤ فى ظروف المجتمع الرأسمالى إلى تفشى أنواع خاصة من القيم، وهى القيم المادية، وتختفى الجوانب المعنوية من حياة الإنسان، وهنا تتحول العلاقات بين الأفراد إلى علاقات مادية وتتحول القيم إلى قيم مادية فى الأساس^(٣).

ولقد استطاعت النظرية النقدية أن تلفت النظر ليس فقط لدور العقلية التكنولوجية ووسائل الإعلام فى تشيؤ نسق القيم الرأسمالى ونشر أيديولوجيا الطبقة الرأسمالية والسلطة السياسية فى المجتمع الرأسمالى فى عصر ما بعد الحداثة، ولكنها وجهت الاهتمام أيضاً لدور مؤسسات التنشئة الاجتماعية فى تدعيم تشيؤ نسق القيم فى المجتمع الرأسمالى، وتغيب أو تهميش دور الوالدين فى عملية التنشئة الاجتماعية مما أدى إلى سيادة الأيديولوجيا الرأسمالية وتفشى القيم التسلطية.

(١) المرجع السابق، ٨٣.

(2) Deborah, Cook, The Culture Industry Revisited. Lanham, Mary Land and London: Rowman and Little Field Press, 1996. 19 Pages Review By Douglas Kellner. Available at: <http://www.wuta.edu/huma/illuminations/kell13.htm>, P. 1.

(٣) اعتماد علام وآخرون، مرجع سابق، ص ١٠٥.

ولقد اهتم ممثلو مدرسة فرانكفورت بدراسة العوامل «السوسيو - ثقافية» والسياسة بصفة خاصة عند دراستهم وتحليلهم للمجتمعات الرأسمالية، وللإنسان وقيمه وشخصيته ومعاناته فى حياته اليومية. فنجد «إيريك فروم» على سبيل المثال - عند دراسته للشخصية الاجتماعية فى كتابه «نحو مجتمع عاقل أو سوى The Sane Society» يؤكد على أنه على الرغم من أن العوامل الاقتصادية تعد أكثر قدرة على التغير، فإن لها تأثيراً بالغاً ومؤكداً فى هذا الصدد، وهذا لا يعنى أن الدافع أو الحافز المادى هو الدافع الوحيد أو حتى القوة الغالبة والمخرضة فى الإنسان، فإن الدين والسياسة والأفكار الفلسفية ليست موضوعات من الدرجة الثانية، فإلى جانب كونها مغروسة فى الشخصية فهى أيضاً متحد وتدعم استمرارها^(١).

واهتم رواد مدرسة فرانكفورت بدراسة الثقافة فى علاقتها بالسياسة والأيدىولوجيا، واهتموا بدراسة القيم ودور السلطة فى نشر قيم وأيدىولوجيا السلطة الحاكمة من خلال وسائل الإعلام والفن وكافة مكونات البناء الثقافى المدعم لمقولة البعد الواحد، وتدعيم بقاء واستمرار المجتمع الرأسمالى والحفاظ عليه، فعلى الرغم من انطلاق رواد مدرسة فرانكفورت من المقولات الماركسية، فإنهم وصلوا فى النهاية إلى الخروج الصريح عليها.

ويختلف تحليل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عن التحليلات الماركسية إلى حد كبير، فبينما تركز النظرية الماركسية على المتغيرات الاقتصادية والبناء التحتى، نجد أن النظرية النقدية تركز على نسق القيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية باعتباره من المتغيرات الرئيسية المفسرة للتفاعل، ومن

(1) Fromm Erich, The Sane Society. London: Routledge & Kegan Paul, L. D., 1956. p.80.

هنا جاء اهتمامهم بدراسة وتحليل عالم الثقافة^(١) كما اهتموا بتحليل البناء النفسى للشخصية وما ترسب فيه باعتباره المتغير الآخر الفاعل القادر على تفسير سلوكه الاجتماعى اهتماماً كبيراً، ذلك فى مقابل الإغفال الكامل تقريباً لفاعلية المتغيرات الاقتصادية على نحو ما تذهب إليه الماركسية، أو إخضاع فكرة النظام الرأسمالى الحديث ذاتها للتحليل والنقد^(٢). ولقد استبدلوا تصور الماركسية للصراع الطبقي مع بداية الأربعينيات مفهوم صراع الإنسان ضد الطبيعة، باعتبار أن ذلك جزء من نظرية السيطرة الشاملة هذا إلى جانب اختفاء مصطلح الطبقة من قاموس مصطلحات النظرية النقدية^(٣).

كما استبدلوا بالأساس الاقتصادى «الماركسى» «البناء الثقافى البرجوازى» لكى يفسروا التحولات الراديكالية التى طرأت على النظام الرأسمالى العالى^(٤). فنجد هايرماس - على سبيل المثال - ينجح «العوامل السياسية» التى اعتقد أنها قد أصبحت حاسمة فى إدارة شئون المجتمع الحديث - أهمية كبيرة، ومعنى ذلك أن السياسة لم تعد تعتمد اعتماداً كبيراً على الاقتصاد، فضلاً عن ذلك أوضح هايرماس أن مستوى المعيشة فى الدول الصناعية الغربية قد وصل حداً من الارتفاع دفع قطاعات عريضة من السكان إلى التخلي عن فكر تحرير المجتمع من الاستغلال الاقتصادى، ومعنى ذلك أن الاغتراب الاقتصادى لم يعد هدفاً للنضال

(1) David, «Review Articles The Battle Over Critical Theory»
The Journal of The British Sociological Association, Vol.
12, N. 12. No. 3, September, 1878, P.121.

(2) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦٧-٢٢٩.

(3) Peter Calvert, Class and Civil Society: The Limits of
Marxian Theory, By Cohen, Jean. L. American Journal of
Sociology Vol. 92, N. 1, July, 1966, P. 188.

(4) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٢٩.

السياسى الذى يجب أن تمارسه البروليتاريا، ذلك أن هذا الاغتراب الاقتصادى يظل قائماً فى ظل اغتراب ثقافى أوسع نطاقاً، ومن ذلك يبدو واضحاً أن الطبقة العاملة - فى نظر هايرماس - لا تمثل قطاعاً ثورياً طاملاً أن النظرية الثورية ذاتها قد فقدت من يتحمسون لها ويدافعون عنها^(١).

وهنا نلمح تحولاً عن مخورية نضال البروليتاريا والطبقة البروليتارية إلى نوع مخفف من النقد للنظام الرأسمالى الذى فصح صدره للبرجوازية اليهودية الهاربة من الفاشية والنازية، ومن ثم فلقد بسأت بالفشل كل محاولات الماركسية عن العلاقة بين الطبقة وعلاقات الإنتاج^(٢).

فلقد أثر السياق الاجتماعى والانتماء الطبقي لمنظرى مدرسة فرانكفورت على مقولات نظريتهم الاجتماعية، فإنتماهم إلى البرجوازية وعشقهم للمجتمع الرأسمالى الديمقراطى جعلهم يؤكدون دائماً على الفاعلية الهائلة للمجتمع الرأسمالى المنتصر الذى سيؤسس وحلة العالم على أساس من التكنولوجيا^(٣). كما لعبت اليهودية دوراً كبيراً فى حياة بعض الأعضاء وفى عملهم، ومن أمثال «والتر بنيامين» (Walter Benjamin) و«إيريك فروم» (Erich Fromm)، فلقد مثلت اليهودية ميراثاً فكرياً هاماً كان له دوراً كبيراً فى مراحل حياته وعملهم^(٤). مما شكل جوهر فكرهم نحو عدد من القضايا التى يأتنى على رأسها قيم العالمية والقومية.

(١) السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط١، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الحادى والخمسون، القاهرة، ١٩٨٢، ص ص ٢٥٦-٢٥٧.

(2) Calver Peter, Op. Cit., P. 188.

(٣) زولتان تار، مرجع سابق، ص ٢٦١.

(4) Fromm Erick, Judaism and the Frankfurt School.

Available online in:

<http://www.uta.edu/huma/illumination/kell24.htm>, P. 2 of 6.

ولا عجب أن الكثير من أعمال مدرسة فرانكفورت قد ركزت على الثقافة: فما دام أتباع هذه المدرسة لم يعدوا يرون أن المجتمع تمزق تناقضاته الاقتصادية والبنوية، فلقد أصبحت المسألة الرئيسية هى دمج الأفراد بالمجتمع دمجاً ناجحاً، وغدت الثقافة التى تعنى السبيل إلى تتبعها المجتمعات والأفراد تصور عن العالم، وهى العمر الوحيد لتحقيق هذا الانتماج. ولعل مناقشة لهذه الفكرة هى تلك التى لجدها عند ماركوزه فى مؤلفه «الإنسان ذو البعد الواحد (One - Dimensional Man)» (١٩٦٤)، غير أن هناك أيضاً تحليل أدورنو ملا يدعوه بصناعة الثقافة Culture Industry. فى كتابه جلد التنوير (١٩٧٢)، وأدورنو على وجه الخصوص أنتج كمية كبيرة من الأعمال فى الأدب والموسيقى والثقافة الشعبية، ويشمل التحليل كل صور الثقافة وأشكالها: تلك الموجهة للطبقات المثقفة وتلك الموجهة للطبقات غير المثقفة، أما الفكرة المركزية التى تدور حولها كتاباته فهى فكرة أصبحت مألوفة وهى: أن الكائن البشرى له قدرات وإمكانات معينة سُلبت منه فى المجتمع الحديث. ولقد بات من المتفق عليه اعتبار أعلى أشكال الثقافة المتمثلة بالفن والأدب والموسيقى، نتجاً لقدراتنا البشرية وفى نفس الوقت نقداً لمجتمعنا الحال، على الرغم من أن عمل هذه الوظيفة يتغير من حقبة تاريخية إلى أخرى^(١).

ويتحدث ماركوزه عن الطريقة التى تنتج بها صناعة الثقافة لحجات زائفة، وتشبع تلك الحجات. وفكرة الحجات الزائفة فكرة صعبة. لأنها تعنى الشك فى صحة تقدير الاحتياجات الشخصية للمرء والادعاء بأننا أفضل من الشخص ذاته فى تقدير احتياجاته. وأنت قد تحب أغانى البيتلز ولكن يجب عليك أن تستمع إلى موسيقى شوينبيرغ. وهذه النظرة فى

(١) إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من يازسونر إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، ٢٤٤ع، إبريل ١٩٩٩، ص ٣٢٢.

من — من الطرح الأنثروبولوجيا إلى علم الاجتماع الثقافي —
أفضل أحوالها يمكن أن تقود إلى خلق ثقافة محبوبة أو حتى إلى الاستعلاء.
ولكن إمكانية أن يمر الإنسان بتجربة الحاجات الزائفة هي فكرة متصلة في
النظرية النقدية، فالحاجة «الحقيقية» هي الحاجة التي تنبع من القوى المبدعة
والعقلانية، التي تجعل منا كائنات بشرية أو تعبر عنها، إنها الحاجة التي
سوف تمكنني إذ ما لبّيت من التحكم في حياتي أكثر في صلتى مع غيري،
وهي تلك الحاجة التي تعمق علاقتي بالآخرين وتثريها. ويمكن النظر إلى
الحاجات الزائفة باعتبارها إفساد للحاجات الحقيقية^(١).

ومن ثم فلقد اهتم رواد مدرسة فرانكفورت بدراسة الثقافة والقيم
وعلاقتها بالسلطة والسياسة والأيديولوجيا، ودور السلطة في نشر قيم
وايديولوجيا السلطة الحاكمة والطبقة الرأسمالية المهيمنة من خلال وسائل
الإعلام والفن وكافة مكونات البناء الثقافي الداعم لتشيزم القيم،
والاغتراب الثقافي، وتغييب الوعي تحت وطأة وسيطرة قيم البعد الأوحده
ومن ثم الحفاظ على بقاء المجتمع الرأسمالي واستمراره. ومن ثم فلقد انتهت
النظرية النقدية إلى الخروج الصريح على الماركسية على الرغم من اعتناق
رواد مدرسة فرانكفورت لها في بادئ الأمر.

وكان ذلك من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى كثير من الانتقادات
التي وجهت لفكر مدرسة فرانكفورت.

وتتمثل أهم الانتقادات التي وجهت إليها في التجاهين رئيسيين: الأول
من الذين يدعونهم بعلماء الاجتماع الوضعيين، والثاني من الماركسيين.
وكان أساس النقد للفريقين واحداً، رغم أنهما استخدما مصطلحات متباينة:
إن النظرية النقدية تأمل فارغ. وليس لها من وجهة نظر علماء الاجتماع

(١) إيان كريب، مرجع سابق، ص ٣٣٤

التقليديين أساس صلب فى الواقع - إذ لا يمكن اختبارها ومن ثم إثباتها أو دحضها وفقاً لمعيار مستقل، وهى غالباً مصاغة بمصطلحات غامضة عمداً لا تعبر عن أصالة فى الفكر أو صعوبة فى المسائل المتناولة، بقدر تعبيرها عن تلذذ أولئك الكتاب بمثل هذا الغموض. والكثير مما يقوله هؤلاء لا معنى له منطقياً حتى ولو تمكنا من ترجمته إلى مصطلحات مفهومة. إماما الماركسيون فلا يكاد نبذهم للمدرسة يقل عن ذلك، فهم يرون أن النظرية النقدية تمثل عودة إلى الفلسفة التقليدية المثالية الألمانية، وبهذا فهى لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة عن الواقع أو تحليلاً للبنى الاجتماعية الفعلية، ثم أن تعميماتها مجردة وتأمليه، رغم أنها قد تكون مهمة بوصفها تعبيراً عن توجهات جماعة معينة من المثقفين المحبطين، وعادة ما يؤكد هؤلاء على أن النظرية النقدية هى نظرية مرتبطة بالثقافة العلية، وقاعدتها هى الجامعة، فضلاً عن صلتها بالممارسة السياسية الفعلية معدومة.

وبرغم كل ما تعرضت له النظرية النقدية من انتقادات فإن أحداً لا يستطيع أن ينكر دورها المحورى فى فكر ما بعد الحداثة، خاصة أفكار «أدورنو» الذى يعد مؤسساً لاتجاه ما بعد الحداثة، إذ يشير نقله لفكر التنوير إلى السمات التى هى موضع نقد من قبل أصحاب الاتجاه ما بعد الحداثة، بخاصة فيما يتعلق بعلاقتها الوثيقة بمسألة الهيمنة والاقتصاد، ومفهوم الكلية أو الشمولية Totalitarian وغيرها من المفاهيم كالعالمية ثم العولة وما تتضمنه من مقولات أخرى ظهر صدها فى انتقادات الجند الموجهة ضد الماركسية وهى الانتقادات التى تتردد ضمناً فى أعمال «فوكو» وآخرين من ممثلى اتجاه ما بعد الحداثة^(١). وهذا ما سأحاول تناوله بشئ من التفصيل فيما يلى.

(١) إيان كريب، مرجع سابق، ص ٣٣٣، ٣٣٦.

رابعاً - فكر ما بعد الحداثة ونظرية الثقافية:

بداية لا يمكننا الجزم بأن فكر ما بعد الحداثة، خاصة في علم الاجتماع يمكن أن يتضمن نظرية واضحة للثقافة أو حتى نظرية واضحة عن المجتمع وتغيره وآليات هذا التغير. ولكننا نجد اهتماما ليس له نظير بالثقافة وعدة موضوعات أخرى كالأيديولوجيا، ومقولات نهاية الأيديولوجيا، والهوية العالية والثقافة الكونية أو ثقافة العولمة، وغيرها من موضوعات شكلت صلب فكر ما بعد الحداثة، ومثلت وجهاً من أوجه العولمة، قد يصب به الحد إلى التبدل أو التغير عشرات المرات في بضع سنين، بحيث لا يمكننا إيجاد نظرية واحدة لا تقبل النقد، والخروج عليها بنقيضها أو بنظيرها، وسوف أحاول شرح أهم القضايا «السوسيوية - ثقافية» التي تمثل صلب فكر ما بعد الحداثة، وعلاقته بفكر الحداثة، وفكر النظرية النقدية. وما إذا كان الفكر السوسيولوجي هو فكر أيديولوجي أم أسير السياسة، والمصلحة، أم أنه علم يهدف لرصد المجتمع وتغييراته رصداً موضوعياً بعيداً عن المصالح والانتماءات الفكرية.

أ - المقصود بفكر ما بعد الحداثة:

من الصعوبة بمكان تحديد المقصود بمصطلح ما بعد الحداثة فما بعد الحداثة حركة فنية، لعلها أوضح ما تكون في فن العمارة، ومع ذلك فهي أخذت في الانتشار إلى جميع مجالات الفنون الأخرى، وتتضمن حركة ما بعد الحداثة مجموعة من التطورات في الفلسفة الحديثة، التي انبثقت مباشرة مما أصبح يعرف بالتحول اللغوي. أما في علم الاجتماع، فإن المصطلح يشير إلى أن العالم الاجتماعي قد شهد تحولات جذرية وأساسية. والمصطلح بهذا المعنى ليس جديداً كل الجدة إذ كثيراً ما يُشار إلى كتابات توينبي في الخمسينيات باعتبارها أصلاً لهذا الاتجاه، فضلاً عن أن هذا الاتجاه ما صله معينة بتصور دانيال بيل Daniel Bell للمجتمع ما بعد الصناعي. وفي

كثير من الأحيان يوضع مصطلح «ما بعد الحداثة» جنباً إلى جنب مع مصطلح آخر هو «الحداثة». مع أن العلاقة بينهما مازالت محل أخذ ورد.

لكن ربما تكون هذه العلاقة نقطة يحسن الانطلاق منها فالحداثة ارتبطت بعصر التنوير أو قل بمشروع التنوير، وبفكرته عن العقلانية الكلية - أى البحث عن المعرفة اليقينية وعن وسيلة للسيطرة على قوى الطبيعة والمجتمع. وفى المقابل، تنكر ما بعد الحداثة وجود مثل تلك العقلانية الكلية أو إمكانية المعرفة بالطريقة التقليدية التى تفكر بها علة. ولقد أفضى هذا إلى القول بأن فكر التنوير قد اهتم بتصنيف الأشياء تصنيفاً هرمياً، كتصنيفه مثلاً لما هو عقلى وغير عقلى، وما هو معرفة وما ليس بمعرفة، بل إنه قام بتصنيف جيد الأدب من رديئة وحسن الفن من قبيحة، وكثيراً ما مدّ مفكرو ما بعد الحداثة هذا الكلام إلى نطاق أوسع، فوجدوا صلة بين إقامة التصنيفات الهرمية للمعرفة وبين إقامة التصنيفات الهرمية الاجتماعية: فعقلانية التنوير - كما يدعى هؤلاء - هى عقلانية الإنسان الأبيض، هى عقلانية الرجل، وهى مظهراً آخر من مظاهر اضطهاد المرأة والأقليات. وهكذا يكون تيار ما بعد الحداثة تياراً مرتبطاً بموقف سياسى جذرى^(١).

وإذا ما حاولنا رصد مفهوم ما بعد الحداثة فى علم الاجتماع؛ فإننا نواجه بتيارات مختلفة، الاتجاه الأول يمثل «جذنز»، ويرى «جذنز» ما بعد الحداثة باعتبارها نتجاً للحداثة ذاتها - أى أن ما بعد الحداثة هى الحداثة فى مرحلتها الأخيرة. ويرى أن الصبغة «الصحيحة» لما بعد الحداثة تقتضى القطيعة مع تلك العمليات. ولذا، فهو يرفض أغلب ما تقوله نظرية ما بعد الحداثة وبخاصة تركيزها على النسبية فى كل المجالات.

(١) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

وفى المقابل نجد وجهة نظر سكوت لاش «علم اجتماع ما بعد الحداثة» «The Sociology of Post - Modernism 1990» يبدى تعاطفاً كبيراً مع منظور النسبية، ويرى لاش أن حركة ما بعد الحداثة تنطوى على قلب لنمط تطور الحداثة، القائم على التمايز وزيادة فى استقلال مختلف مجالات الحياة الاجتماعية. ولقد تولدت هذه العملية نتيجة لعوامل عدة أهمها تطور طبقات جديدة وبالتحديد تطور الطبقات المتوسطة ما بعد الصناعية، وهى ذلك الجزء من الطبقة البرجوازية القائم على قاعدة ثقافية رأسمالية. إن المجال الثقافى لهذه الطبقات المتوسطة المنتجة للرموز يمر فى وقتنا الحاضر يتوسع ما بعده توسع، لدرجة أن هذا المجال أضحى يغطى على مجالات الحياة الاجتماعية ذاتها. لقد توسع المجال الثقافى إلى درجة أنه حطم الحواجز التى كانت فى السابق تحتويه ضمن حدود معلومة.

وهنا يتضح أن «لاش» بعكس «جدنز» يعتبر أن هذه العمليات تمثل تغيراً اجتماعياً حقيقياً، وليس استمراراً لمسيرته الحداثة نحو مستوى جديد، أما المنظور الثالث فهو منظور ماركسى يدمج عناصر من المنظورين السابقين، ويمثله «ديفيد هارفى»^(١).

إن «هارفى» يرى فى ما بعد الحداثة تغيراً حقيقياً على مستوى من مستويات التشكل الاجتماعى، وهذا التغير هو وليد تطورات جرت على مستوى أعمق فى النسق نفسه، ويرجع «هارفى» التغيرات الاقتصادية والثقافية إلى كونها استجابة لازمات الرأسمالية التقليدية نتيجة للتناقض القائم بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، غير أن رأس المال المخصص.

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٨١-٢٨٤.

يلعب دوراً مهيمناً، وهو أكثر مرونة من رأس المال المخصص للصناعة فى مرحلة ما بعد القوردية التى أصبحت مرتبطة بسياسات التحرر من القيود الاقتصادية، فضلاً عن تطبيق مستوى معين من التخصص. ويصف «هارفى» هذه العملية بمجملها بأنها عملية تحول إلى «التكديس المرن» وهى عملية مرتبطة بالتطور السريع فى التقنية الجديدة. ويتضمن التكديس - فيما يقول «هارفى» إنتاجاً للدفعات من الكميات الصغيرة، ومعدلاً سريعاً لتدوير رأس المال، وتسريعاً للعمل، وتعيراً متسارعاً فيما يعرض من موضوعات فى أسواق السلع الجماهيرية. وكل هذه التطورات تجعل من عللنا تغير فيه الأشياء بصورة سريعة وتبدو زائلة. وفى الوقت ذاته، حطمت وسائل الاتصال الحديثة الحواجز المكانية. فكانت من نتيجة هذه العملية هى التفتت وعدم الأمان، والتطور المتقلب لسريع الزوال فى اقتصاد عالمى مترابط ترابطاً شديداً يقوم على انتقال رؤوس الأموال^(١).

ومن أهم القضايا التى تناولها فكر ما بعد الحداثة هى قضية الأيديولوجيا أو بالأحرى قضية نهاية الأيديولوجيا.

ب - دعاوى نهاية الأيديولوجيا:

لقد ارتبطت الكثير من آراء وأفكار ما بعد الحداثة بفكرة أو دعاوى نهاية الأيديولوجيا، ويمثل «هابرماس» واحداً من أهم تلك الآراء الداعية لنهاية الأيديولوجيا. ففى كتابه الهام «نظرية الفعل التواصل» يفقد تصور الإيديولوجيا مركزيته التى كانت له فى أعمال المبكرة. ويكشف «هابرماس» عن التغير الهام فى الشكل المسيطر للإيديولوجيا الشرعية فى المجتمعات المتقدمة من شكل الليبرالية إلى العقلانية التكنولوجية. وهو يؤكد على أن معنى الإيديولوجيا يجب أن يكون محدداً بالنظم الشمولية

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٨٤-٢٨٥.

في القرن التاسع عشر، وهذا معناه أن الأيديولوجيا قد اختفت في المجتمعات الصناعية المتقدمة المعاصرة وبشكل نهائي لحل محلها التكافؤ الوظيفي، الذي يمنع تشكيل أشكال شمولية للوعي والذي يميز الوعي ويفتته في كل يوم. وفي موضع الوعي المزيف أو الزائف لدينا اليوم الوعي المفتت أو الوعي المجزأ، ومن ثم لم يعد فكر هابرماس، ولا فكر النظرية النقدية نقداً للأيديولوجيا، بقدر ما ينظر إليها على أنها تفسير لأن الوعي اليومي مفتت ومسلوب من خصوصيته^(١).

ولكنني أرى أن دعاوى نهاية الأيديولوجيا التي تعد سمة ملازمة لفكر ما بعد الحداثة - الذي يرى البعض أنه مرادف لفكر العولة - هي دعاوى أيديولوجية في حد ذاتها، فارتباط فكرة الحداثة وما بعد الحداثة والعولة بفكرة الحضارة الغربية، وما ينطوي عليه ذلك من استبعاد للتواريخ والثقافات والحضارات الأخرى ونفيها، وهو ما يعكس عمق البعد الأيديولوجي لفكر الحداثة وما بعد الحداثة والعولة.

وإذا ما نظرنا للقضية بشئ من التعميق فأننا نجد أن الحداثة وما بعد الحداثة والعولة ليسوا إلا آلية من آليات التطور «التلقائي» للنظام الرأسمالي. وتمثل العولة مظهراً أساسياً من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، وهي أيضاً أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة عن إرادة الهيمنة على العالم وأمرته. ويتضح ذلك من خلال مقوله نهاية التاريخ والإنسان الأخير لفوكوياما، ومن خلال دعاوى نهاية الأيديولوجيا التي تمثل هي الأخرى الغطاء الأيديولوجي للعولة.

(١) أنظر:

- عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجي للعولة، أعمال الندوة التي نظمها معهد البحوث والدراسات العربية، ٢٤-٢٥ نوفمبر ١٩٩٩، بعنوان: رؤية الشباب العربي للعولة، تحرير تيفين مسعد، ٢٠٠٠.

ويمكننا أن نرصد في فكر «فوكوياما» أهم ممثلى فكر ما بعد الحداثة والعولمة - تقرير العولمة كأمر واقع لا محالة وليس له من مقر، إذ يؤكد على انقضاء التاريخ بقضاء الواقع. على اليوتوبيا، إذ إن نهاية التاريخ لا تعنى شيئاً فى النهاية، من منظور «فوكوياما» سوى نهاية اليوتوبيا نفسها وتكريس العولمة بوصفها أمراً واقعياً تاريخياً فعلياً خطوة خطوة.

ومن أهم القضايا المطروحة فى فكر ما بعد الحداثة وفكر العولمة، قضية الجدل الثائر حول العولمة والقومية، أو العالمية والتعددية، ويرجع الفضل فى طرح تلك القضية والإلحاح عليها إلى مفكرى النظرية النقدية كما سنرى الآن.

ج - فكر ما بعد الحداثة وجدل العالمية والقومية والتعددية:

إذا كان الكثير من الأفكار التى مثلت جوهر ما بعد الحداثة يدين بالفضل لرواد النظرية النقدية ومحدثيها. فإن فكرة الكلية والعالمية والعولمة ترتبط أشد الارتباط بالنظرية النقدية حيث تعد قضية رفض الوطن والانتماء القومى والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة من القضايا الأساسية فى تفكير مدرسة فرانكفورت، وهى القضية التى تعتبر انعكاساً لأوضاع الأقلية اليهودية فى مختلف المجتمعات حيث يعتبر مفهوم اليهودية فى مختلف المجتمعات سابقاً على مفهوم القومية أو الوطنية، هذا إلى جانب كون ذلك انعكاساً لمعاناة اليهود من فكرة القومية التى تدعمها الأغلبية فى مختلف المجتمعات، فلقد رفعوا شعارات النزعة الإنسانية والخلاص الإنسانى، وشعار خلق النظام العالى على أساس من اختفاء الحدود القومية والخلية بين الجماعات وكانت فكرة رفض النزعة القومية المرتبطة بحب الإنسانية هى الفكرة المتسلطة على هوركهائير الشاب مثلاً^(١).

(١) زولتان تار، مرجع سابق، ص ١٣٨، ١٣٩، ٢٦٣.

كما أكد «هايرماس» أيضاً على مقولة العالمية تلك من خلال سيادة العقلانية التي يرى أنها نتاج للاتصال غير المقيد بعلاقات السلطة، ولقد حاول رواد مدرسة فرانكفورت. من خلال تأكيدهم على مقولة العالمية تلك Universalism. وضع تصور محدد لتطور عمل الطبقة والحركات الاجتماعية الأخرى خلال القرن الحالى، ومن خلال التأكيد على تدعيم قيم الإنسانية وقيم العالمية تحدث عملية التحرير العالمى لليهود. ومن ثم لم يكن رفع شعار الإنسانية والعالمية يعبر عن نزعة إنسانية حقيقية، بقدر ما كان يخدم المصالح اليهودية ضد الأغلبية فى مختلف المجتمعات⁽¹⁾.

وتشكل الخلفية التاريخية والاجتماعية والأيدولوجية لرواد مدرسة فرانكفورت مجمل موقفهم من المجتمع الرأسمالى فى عصر الحداثة وما بعد الحداثة ومن ثم جاء تخليهم عن الكثير من الأفكار الماركسية التى بدعوا اعتناقها، مستبدلين بتلك المقولات سيطرة العوامل الثقافية والسياسية فى إحداث التغير الاجتماعى، وتحول صراع الطبقات إلى قبول وإذعان، بل وترحيب بطبيعة النظام الرأسمالى الحديث، وذوبان الفوارق الطبقيّة خلف حالة من الهوس الاستهلاكى، وأخيراً تدعيم القيم الرأسمالية والفردية والاستهلاكية وأحادية البعد الاستهلاكى فى كل المتاحى الثقافية والفنية وحتى العلمية، ثم تدعيم قيم العالمية وسيطرة العقلانية والفردية وتغيب قيم القومية والمواطنة، ومن هنا بدأت دعاوى العرلة وثقافتها التى تدعو إلى تحويل الإنسان فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة وفى المجتمعات التابعة إلى إنسان استهلاكى يعيد إنتاج كل ما يثبت إليه من المجتمعات الرأسمالية المتقدمة - وعلى رأسها المجتمع الأمريكى - فى حالة تذيب متعملة لقيم

(1) Leonard Stephen, «Critical Theory in Political Practice» in American Journal of Sociology, Vol. 79, N. 4 January, 1992, P. 1190.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

المواطنة، وتغيب للهوية والذاتية والانتماء، مما يعمل على إيجاد شخصية هشة ذات أنساق قيمية متناقضة متهاكة لا تساعد على خلق شخصية المجازيه إلا بالقدر الذى يجعلها تستمر فى العمل فى ترس تلك المجتمعات التابعة، والعمل على استمرارية وتذويب أى محاولة رفض لمسيطرته وهيمته على المجتمعات الخيطة

إذا ما حاولنا رصد الفكر السوسولوجى فى عصر العولمة أو ما بعد الحداثة، فإننا نواجه بالآلاف الآراء دوغما بناءات نظرية واضحة، ولكن يمكننا أن نسميها مواقف من قضية العولمة والتعددية الثقافية والقومية ذات مردود سياسى، أو بمعنى آخر هناك مواقف سياسية تشكل المواقف السوسولوجية من العولمة رفضاً وقبولاً. ففى المعسكر الغربى - إن جاز التعبير - نجد من يدافع عن العولمة على اعتبار أنها مرحلة طبيعية من مراحل تطور الرأسمالية، والبعض يرى أنها واقع لا مفر منه و ما من سبيل إلى تغييره، وتطلق دعاوى نهاية الأيديولوجيا كنتيجة طبيعية لسيطرة وهيمنة الرأسمالية. وعلى الجانب الآخر نجد سوسولوجيين ينتمون لمدرسة أمريكا اللاتينية يرون فى العولمة إيديولوجيا لا يمكنها أن تخفى أو تمحى حقيقة التعددية الثقافية والقومية، بينما يرى فريق آخر أن العولمة وجه آخر من أوجه الغزو الثقافى. وهناك اتجاه آخر وليس أخير - يطالب بمناهضة العولمة أو الأمركة التى هى عملية غزو ثقافى وسياسى واقتصادى وعسكرى لا بد من مواجهتها على كافة المستويات.

وأخيراً يمكن القول أن المرحلة الراهنة هى مرحلة صراع فكرى وتنظيرى وسياسى وحتى عسكرى، وهى على المستوى التنظير السوسولوجى لم تعد أن تكون مرحلة ترقب نواقع لم تكتمل أبعاده، ومن العسير التنبؤ بما سيؤول إليه. وقد يكون فى ذلك أحد عوامل حالة

الضبابية التي تعاني منها النظرية السوسيولوجية فى عصرنا، وأزمة المنظرين تكمن فى الواقع بين الرغبة فى الموضوعية، والانتماءات الفكرية، والمصالح المجتمعية الاقتصادية والعسكرية والثقافية والسياسية، وهى قضية لم تحسم بعد.

تعقيب - نظرية الثقافة من الأنثروبولوجيا إلى فكر ما بعد الحداثة:

شكلت الثقافة محور اهتمام الفكر الأنثروبولوجى، خاصة الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وكان للولايات المتحدة الأمريكية إسهام كبير فى تطور دراسات الثقافة والشخصية، وفى إثراء دراسات الأنماط الثقافية والتعددية الثقافية، وكان للأنثروبولوجيا دوراً كبيراً فى إثراء الفكر السوسيولوجى الكلاسيكى عن الثقافة، وصار جلد تنظيرى كبير فى الفكر السوسيولوجى امتد من فكر الرواد إلى فكر ما بعد الحداثة حول أطروحات العولة وعولة الثقافة بشكل أو بآخر، ولعبت الثقافة دوراً رئيسياً فى ذلك الجدل الدائر لأكثر من قرنين من الزمان.

وانقسمت الآراء حول ما إذا كانت الثقافة متغيراً مستقلاً أم متغيراً تابعاً، فسيطر على المدرسة الماركسية فكرة هيمنة البناء التحتى - الاقتصادى - على البناء الفوقى «الثقافى»، وجاءت الفيرية منطلقة من نقدها للأساس الاقتصادى لتعطى الأولوية للبناء الثقافى والقيم الثقافية، ويحاول بارسونز الجمع بين مقولات فير ونقد الأساس المادى لماركس من خلال بناء الفعل الاجتماعى، وفيه يحاول أن يرصد أنماط الفعل الاجتماعى. وتؤكد على فكرة التعددية الثقافية.

وهنا نرصد نقطتين هامتين الأولى: أن الجدل الفكرى الشائر بين المدارس السوسيولوجية الرائدة يعنى أن الثقافة كان لها مركز الصدارة فى

الثقافة فى مواجهة العصر —————

فكر الرواد. والثانية: أن فكرة الثنائيات التى سادت فى الفكر الغربى من خلال فكرة متغيرات النمط، ومن خلال المقارنات المستمرة بين الثقافة والحضارة، وبين المجتمعات التقليدية والحديثة، والثقافة المادية واللامادية، والقومية والحضارة العالمية أو بالأحرى الحضارة الغربية. كل تلك المقارنات تكشف عن نظرة أيديولوجية تحاول تصنيف المجتمعات والحضارات والثقافات على أساس الأدنى والأعلى، وتمعطى دوماً الأولوية والريادة والسبق الحضارى والثقافى والعلمى للمجتمعات الغربية ذلك النموذج الذى يجب دوماً أن يُحتذى. والدليل على ذلك أننا إذا ما راجعنا الفكر التنظيرى السوسيولوجى حول الثقافة للاحظنا انتشار الثنائيات، واستمراره - وإن اختلفت صور تناوله - من نظرية التحديث، إلى نظرية الفكر النقدي الأمريكى، وفى النظرية النقدية، وأخيراً فى فكر ما بعد الحداثة.

فإننا نرى أن علم الاجتماع كما بدأ أسيراً للمجتمعات القومية وأسيراً للفكر المؤسسى، فإنه كان ولازال أسيراً للصراع الحضارى ومن هنا جاء اختلاف المدرسة الفرنسية عن البريطانية عن الألمانية عن الأمريكية.

وإذا كان علم الاجتماع قد اهتم منذ الرواد وحتى الآن بقضايا الثقافة، والقومية، والعالمية انطلاقاً من الخصوصيات الاجتماعية والثقافية، والعالمية انطلاقاً من الخصوصيات الاجتماعية والثقافية بل والأيديولوجية لكل مدرسة سوسيولوجية من المدارس سابقة الذكر، وحتى المدارس السوسيولوجية النقدية المنطلقة من دول أمريكا اللاتينية، ومن دول العالم الثالث التى انطلقت من محور رصد حالة الاستعمار وتداعياته على كافة مستوياته، ثم حالة التبعية الثقافية، فإننا نرصد وقوع علم الاجتماع بكافة مدارسَه بفريسة للصراع الأيديولوجى خاصة حول قضية الثقافة والحضارة والقومية.

وهنا يمكننا أن نلاحظ معسكرين أو أكثر - لأننا لم نتطرق لعلم الاجتماع في الهند أو اليابان أو الصين والذي ادعى أنه قد يكون بينه اختلافات تحتاج للدراسات ودراسات. ونستطيع أن نرصد مقولات متراشقة مثل عولمة وقومية، ثقافة عالمية وخصوصية ثقافية، ونهاية الأيديولوجيا وأيديولوجيا العولمة، وتعدد الثقافات والثقافة عابرة القومية وكلها كما هو ملحوظ تسير على نفس وتيرة فكر الثنائيات، وصراع المقولات، فباتت الأطروحات النظرية ساحات أخرى للحروب السياسية والاقتصادية والعسكرية .

ومن ثم فإنني أكاد أجزم أن رصد واقع علم الاجتماع نفسه يؤكد على فكرة التعددية الثقافية، ويؤكد استمرار الأيديولوجيا، فطالما تضاربت المصالح، فلا بد من اختلاف الرؤى، ولا بد أن يكون هناك من ينبرى للدفاع عن هذا أو ذاك، وإلا ما كان كل هذا الجدل الدائر حول العولمة وفكر ما بعد الحداثة، فيكف لنا أن ننكر إذا حقيقة التعددية وندعى غلبة الثقافة الكونية، إلا إذا كان من يدعى ذلك يهدف لترسيخ تلك الفكرة. أليس ذلك أيضا من قبيل الأيديولوجيا؟! 119

وسوف أفرد الفصل التالي لمناقشة الجدل الفكرى الشائر فى علم الاجتماع حول القومية والشخصية الاجتماعية، والهوية الثقافية، وتطور فكرة الشخصية القومية، والهوية الثقافية، وفكرة الثقافة العالمية، وموقفها من التعددية الثقافية والهوية الثقافية، والمرجعيات «السوسيوية - ثقافية» لذلك الجدل السوسيولوجي وتطوره.

الفصل الرابع

علم الاجتماع الثقافى

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم
الهوية الثقافية

□ تمهيد.

أولاً - علم الاجتماع الثقافى وجدلية المجتمع والثقافة
والشخصية.

ثانياً - الشخصية القومية والمتطلبات السياسية.

ثالثاً - من مفهوم الشخصية القومية إلى دحض مفهوم
الهوية الثقافية.

رابعاً - الهوية العربية بين القومية والتعددية
الثقافية.

خامساً - الشخصية المصرية المعاصرة ورحلة البحث عن
الذات.

□ تعقيب.

□ تمهيد:

شُغل علم الاجتماع لعقود متتالية بقضية القومية واختلف علماء الاجتماع بصلد قضية الحضارة العالمية والقومية، واهتمت الأنثروبولوجيا الثقافية ومن بعدها علم الاجتماع برصد جدلية العلاقة بين المجتمع والثقافة والشخصية، واهتمت برصد التعددية الثقافية، واختلاف الشخصيات وتعلدها بتعدد الثقافات والمجتمعات.

وكان للحركات الاستعمارية دوراً كبيراً فى دفع دراسات الطابع القومى أو الروح القومية، ثم الشخصية القومية قُدماً للتعرف على الشعوب المستعمرة لتيسير التعامل معها. وانتشرت دراسات الشخصية القومية فى فترة الحرب العالمية الأولى والثانية، ولكن بعد انتهاء الحرب ظهرت اتجاهات سياسية ونظريات سوسيولوجية تطالب بضرورة البعد عن النزعات القومية، والانتماءات العرقية، وتلخص مقولة الشخصية القومية وتطالب بضرورة طرح مقولات أخرى تقضى على الاتجاهات التعصبية والعرقية كالطابع الاجتماعى، والشخصية الاجتماعية، والشخصية الأساسية، والشخصية المتوالية.

ومرت دراسات الشخصية القومية - فى علم الاجتماع عامةً وفى علم الاجتماع الثقافى خاصة - بمراحل مختلفة تأثرت فيها بطبيعة المراحل السياسية والاقتصادية، وبطبيعة الانتماءات الاجتماعية والسياسية لدارسى الشخصية القومية فى علاقتها بالمجتمع .

ومن هنا كانت فكرة هذا الفصل الذى أحاول فيه رصد تطور دراسات الشخصية القومية وعلاقتها بالمجتمع الغربى وتطوره، وعلاقتها بالانتماءات السياسية والأيدولوجية لدارسى الشخصية القومية، وسوف

أحاول البحث عما إذا كانت طبيعة تلك الدراسات جاءت نتيجة لمتطلبات واقع سياسى معين أم لا، وهل كان لها ارتباط بالحركة الاستعمارية قديماً وبطبيعة العولمة حديثاً. وهل الشخصية العربية يمكن أن نطلق عليها مصطلح الشخصية القومية؟ أم أن الشخصية العربية هى جماع لعدة شخصيات اجتماعية بينها أوجه اتفاق تخلق منها سمات عامة يمكن أن تجمع بينها فى طابع اجتماعى عام للشخصية العربية، وبينها أيضاً أوجه اختلاف نتيجة للخصوصية الثقافية لكل مجتمع عربى، تجعله يمتاز عن نظائره من المجتمعات العربية. وهل الشخصية المصرية ارتبطت فى دراستها وتطور دراستها بالدراسات العالمية؟ وهل رحلة البحث عن الذات ارتبطت بالواقع الاجتماعى السياسى؟ وهل يمكن أن نرصد سمات عامة للشخصية المصرية المعاصرة؟!

وكل تلك التساؤلات سوف أحاول الإجابة عليها من خلال الفصل الراهن الذى سأتناول فيه بداية قضية جدلية المجتمع والثقافة والشخصية فى علم الاجتماع الثقافى، ثم انتقل لرصد مدى ارتباط دراسات الشخصية القومية بالمتطلبات السياسة، وانعكاس ذلك على تطور دراسات الشخصية القومية وصولاً إلى مناهضة الهوية الثقافية، وتدعيم مقولة الثقافة العالمية، والثقافات عابرة القومية. وانتقل لرصد طبيعة الهوية العربية بين القومية العربية والتعددية الثقافية للمجتمعات العربية.

وأخيراً أحاول رصد رحلة البحث عن الذات فى شخصية المصرية

أولاً - علم الاجتماع الثقافى وجدلية المجتمع والثقافة والشخصية.

اهتم علم الاجتماع الثقافى برصد وتحليل جدلية المجتمع والثقافة والشخصية، وكان لدراسة الثقافة والشخصية تأثير كبير فى هذا المجال

خاصة في دراساتها عن التنشئة الاجتماعية في الولايات المتحدة خلال عقد الثلاثينيات. وألفت هذه المدرسة بين عناصر من علوم النفس، والأنثروبولوجيا، والاجتماع، ولكنها تضمنت في الأساس تطبيقاً لمبادئ التحليل النفسى على البيانات الإثنوجرافية. أدى الاعتماد على نظرية فرويد (انظر كتاب فرويد «الحضارة ومساوئها»، ١٩٣٠)، إلى التركيز على القولية الثقافية للشخصية، وركزت على عمليات نمو الفرد وتطوره. وتذهب نظريات الثقافة والشخصية إلى أن أنماط الشخصية تتخلق أثناء عملية التنشئة الاجتماعية، ومن هنا تعول بصفة خاصة على الممارسات المتبعة في تربية الطفل مثل: التغذية والقطام، والتدريب على عمليات الإخراج. ويبدو هذا المدخل بلجلى صوره فى كتابات الأنثروبولوجيين مثل روث بندكت، ومارجريت ميد وقد ارتبطت ميد - بصفة خاصة - بالأفكار الأساسية لهذه المدرسة التى تذهب إلى أن الثقافات المختلفة (أو المجتمعات) تنتج أنماطاً مختلفة من الشخصية، نتيجة لممارسة أساليب مختلفة من التنشئة الاجتماعية^(١).

ولقد اهتم «توماس وزنايكى» برصد العلاقة بين المجتمع وظهور أنماط معينة من الشخصية، ويشير إلى أنماط الشخصية الثلاث بأنها تتضمن: الشخصية المحافظة Philistine، والبهيمية Bohemian، والشخصية الإبداعية Creative.

أما الشخصية المحافظة فتتميز اتجاهاتها بالاستقرار على نحو قد لا يسمع بتقبل اتجاهات جديدة، فهى إذن شخصية محتلة بينما تنطوى الشخصية البهيمية على اتجاهات غير مستقرة وغير مترابطة، بحيث تجعل الفرد خاضعاً

(١) جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٥١٨.

من طرح الشخصية القومية إلى نيد مفهوم الهوية الثقافية

لمؤثرات متنوعة. وقد تكشف الشخصيات البوهيمية عن قدرتها الفائقة على التوافق، غير أن هذا التوافق دائماً ما يكون توافقاً مؤقتاً. وأخيراً تمتاز شخصية الإنسان المبدع بأنها مستقرة ومنظمة، في الوقت الذي تستطيع فيه بالضرورة أن تحقق نمواً ملحوظاً. ويرجع ذلك إلى أن اتجاهاته تتضمن دائماً الميل نحو التغيير، الذي يتمثل في تخطيط النشاط المنتج.

وقد أوضح توماس أن هذه الأنماط الثلاث لا تستطيع أن تستوعب كافة ضروب الشخصية الإنسانية المتنوعة. فهي نماذج مثالية (وهو مصطلح من المحتمل أن يكون قد استعاره من ماكس فيبر) ويعنى ذلك أن الأفراد قد يكشفون في الواقع عن سمات ترتبط بهذه الأنماط بدرجات متفاوتة.

وبينما نلاحظ أن الشخصية عموماً تشكل من خلال خبرات الحياة وفي إطار التعريف الاجتماعي للموقف (الثقافة)، إلا أن الشخص المبدع قادر على التأثير في الثقافة بواسطة الاختراع.

ويرى توماس أنه يجب تحليل المجتمع والثقافة في ضوء وحدتهما الأساسية التي اعتبرها هي الفعل الاجتماعي. ويتكون هذا الأخير من سلوك الفرد في الموقف الاجتماعي، الذي تحدده ظروف موضوعية والاتجاهات والقيم التي اكتسبها الفاعل خلال خبرات حياته، وأخيراً تعريفه للموقف.

كما يرى أن العلاقة بين المجتمع والثقافة، والشخصية، تعتبر علاقة تأثير متبادل. فالشخصية تحصل من الثقافة على الجزء الأساسي من اتجاهاتها وقيمها في إطار التنظيم الاجتماعي، ولكنها تؤثر كذلك في الثقافة والتنظيم الاجتماعي، حيث تقوم الشخصيات المبدعة في هذا الصدد بدور هام، وإن كان تأثيرها محدوداً بالظروف الثقافية التي تواجهها.

كما ذهب توماس إلى أنه ليس هناك عامل فريد يحدد وضع المجتمعات والثقافة أو ما يحدث لها من تغيرات. فالفروق التى نلاحظها فى السلوك والثقافة هى نتيجة لاختلاف خبرات الحياة بين الجماعات، بالإضافة إلى تباین التفسير السيكولوجى لهذه الاختلافات^(١).

وذهب علماء الاجتماع بصفة عامة إلى أنه لا يمكن أن نعزل الفرد عن مجتمعه وثقافته، لأنه لا يصبح إنساناً إلا من خلال تفاعله وتواصله مع الآخرين فى الجماعة وهذا التفاعل والتواصل والتقارب والتباعد ينفص لتجربيات الثقافة وقيودها.

ويرى جرين أن الشخصية ليست مجرد القيم والسمات بل أن تعريفها يجب أن يتضمن صفة هامة بها. وهى التنظيم الدينامى الذى بدوره تصبح الشخصية عاملاً معوقاً فى النمو والانتماء إلى جماعات متعلقة فى المجتمع، ويؤكد بذلك أن الإنسان يصبح شخصاً نتيجة للمؤثرات الاجتماعية التى تؤثر فى كيانه التشريعى والفسولوجى والعصبى، ولا بد له كى يصير شخصاً أن يكتسب اللغة فالشخصية لا تقتصر على ما يميز الشخص. بل تشمل أيضاً على ما هو مشترك بين الشخص والآخرين.

ويرى سوروكن أن الأفراد هم المكونات الأساسية فى كل الأنساق الاجتماعية والثقافية. لذلك فإن شخصياتهم تؤثر من غير شك فى إطار الأنماط الثقافية والاجتماعية. كما أن سوروكن لا ينكر أهمية الوراثة البيولوجية فى الشخصية، ولكنه يذهب إلى أن الجانب الاجتماعى الثقافى من الشخصية لا يتحدد عن طريق هذه الوراثة لأنه يصب فى قوالب معينة من خلال الوسط الاجتماعى الثقافى، فيتشرب الفرد عالمه الثقافى

(١) جوردون مارشال، مرجع سابق، ص ٢٥٤.

الاجتماعى ويتمثله وينمو على تربته، وبناء عليه فالثقافة مرآة أعضائها وما يقدمون من تنظيمات اجتماعيه، بينما يعكس البناء الاجتماعى مكوناته من الأفراد وأنماطهم الثقافية.

كما يرى سوروكن أن الدراسات المتعددة التى أجريت فى ميادين علم النفس الطفل، والتحليل النفسى وعلم الجريمة تؤكد أن الجانب الأكبر من الشخصية الإنسانية يركز على دعائم المجتمع والثقافة، فالنمو العقلى، والذاكرة والتعميم يستحيل دون التفاعل الإنسانى، ولا يمكن أن تتراكم الخبرات والمعارف أو تتميز معايير الصواب والخطأ دون تفاعل الأجيال، أو من غير توافر الخبرة الجمعية، ولم يكن للغة أن تنبثق من غير التفاعل الاجتماعى^(١).

وذهب «كاردنر» وزملاؤه إلى أن الدين والسياسة هى بمثابة الشاشات التى تعرض عليها التوجه الأساسى للشخصية فى المجتمع. ودرست «روث بندكت» الإخترافى الاجتماعى فى مقالها «الأنثروبولوجيا والشاذ» (١٩٣٤)، ولفتت الانتباه إلى أن الشخصية التى قد تحظى بمكانة عالية فى مجتمع ما، قد تعد شخصية منحرفة فى مجتمع آخر. وذهبت بندكت إلى أن المجتمعات المختلفة لديها وسائل مختلفة للتعامل مع كافة أنواع السلوك الشاذ، وأن هذا التعامل يتغير بمرور الوقت^(٢).

واشتهرت «بينديكت» على وجه الخصوص باستخدامها المنهجى لمفهوم «النمط الثقافى» (Pattern of Culture) الذى سيكون عنوان أشهر كتبها الصادر عام ١٩٣٤ مع أنها لم تكن مؤلفته بالمعنى الحقيقى للكلمة.

(١) محمد يسرى إبراهيم دعبس، الثقافة والشخصية، مرجع سابق، ص ١٠٣، ١٠٤.

(٢) جودون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٥١٩.

الثقافة فى مواجهة العصر

لأن فكرته كانت موجودة سابقاً عند كل من «بواس وسابير» وهى ترى أن الثقافة تتميز بنموذج (Pattern) خاص بها أى بشكل معين وأسلوب و«نودج» خالصين.

وبالتالى فإن كل ثقافة هى متجانسة لأنها تنسجم مع الأهداف التى تسعى إليها وهى أهداف مرتبطة بخياراتها من مجموعة الخيارات الثقافية الممكنة. ولا تسعى إلى هذه الأهداف بعلم الأفراد بل من خلالهم بفضل المؤسسات (لاسيما التربوية) التى ستشكل كل التصرفات المتفقة مع القيم المهيمنة الخاصة بها. وبالتالى فإن ما يحدد ثقافة معينة ليس حضور أو غياب سمة أو عقدة أو سمات ثقافية بحد ذاتها، بل فى توجهها الشامل فى هذا الاتجاه أو ذاك، إنه غط فكرها وفعلها المنسجم. الثقافة ليست مجرد مراكمة سمات ثقافية، إنما هى شكل متجانس لتراكبها كلها مع بعضها بعض، وكل ثقافة تقدم للأفراد مخططاً غير واع لكل نشاطات الحياة^(١).

ولقد حظيت مدرسة الثقافة والشخصية بأهمية خاصة فى زمن الحرب العالمية الثانية، حيث كانت «دراسات الشخصية القومية» تجري آنذاك لمحاولة فهم شخصية (وبالتالى استراتيجية) دول المحور. ومن أبرز ثمار هذا الاتجاه، دراسة بنديكت الكلاسيكية عن الشخصية اليابانية التى ظهرت فى كتاب تحت عنوان (زهرة الأقحوان والسيف، عام ١٩٤٦)، ودراسة مارجريت ميد عن الولايات المتحدة فى كتابها: «حافظ على بارودك جافاً» الذى صدر ١٩٤٢. وبعد عام ١٩٥٠ حدث تركيز كبير على استخدام الإحصاءات لتوضيح الارتباطات بين أساليب تنشئة الطفل، والشخصية، والثقافة، وفى فترة ما بعد الحرب العالمى الثانية،

(١) جودون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج ١، مرجع سابق، ص ٤٤.

زادت الانتقادات التي تعرضت لها هذه المدرسة بسبب مبالغاتها في التأكيد على تطابق الأنماط الشخصية في مجتمع بعينه، وتجاهل أهمية العلاقات التي توجد بين الثقافات المختلفة، وكذلك - وهذا هو الأهم - بسبب نظرتها إلى الثقافة باعتبارها شيئاً مادياً وليست تصوراً اجتماعياً. كما تبين أيضاً صعوبة توضيح حقيقة الارتباط بين صعوبة توضيح حقيقة الارتباط بين ممارسات تربية الطفل، وسمات شخصية البالغين فيما بعد.

ومن ثم أصبحت دراسات الثقافة والشخصية أقل انتشاراً في علم الاجتماع - بكافة مدارسه - حتى في الولايات المتحدة نفسها، وبالتالي أصبح تأثيرها محدوداً إن لم يختف تماماً، ومرجع ذلك إلى ارتباط دراسات الثقافة والشخصية، وبخاصة دراسات الطابع الاجتماعي للشخصية أو الشخصية القومية بالواقع السياسي والاجتماعي السائد عالمياً. ومن هنا كان أهمية دراسة وتحليل طبيعة الشخصية القومية وعلاقتها بالمتطلبات السياسية السائدة.

ثانياً - الشخصية القومية المتطلبات السياسية:

موضوع الشخصية القومية من الموضوعات التي أصبحت تشغل بال كثير من العلماء الاجتماعيين الذين ينتمون إلى علوم اجتماعية مختلفة. وتعنى دراسة الشخصية القومية بوجه عام «دراسة أكثر سمات الشخصية شيوعاً في أي مجتمع للتوصل إلى تقديم صورة مؤلفة من هذه السمات أو بدراسة مقارنه بين الشخصية القومية في عدد من المجتمعات»^(١).

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٥٩.

تطور دراسة الشخصية القومية والمتطلبات السياسية.

بدأى ذى بدء يجب أن نشير إلى أن الاهتمام بمعرفة خصائص الشعوب بدأ منذ تاريخ الإنسانية، فالإنسان يحاول دوماً تصنيف سلوك أصدقائه وأعدائه وذلك بهدف معرفة كيفية التعامل معهم كتجمعات بشرية كبيرة لها خصائصها السلوكية المميزة^(١).

ويكثنا تقسيم مراحل دراسة الشخصية القومية إلى ثلاث مراحل أساسية هي:

(أ) المرحلة الأولى.

مثلت مرحلة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، المرحلة الأولى فى دراسة الشخصية القومية، وأطلق عليها بعض الباحثين مرحلة الدراسة الوصفية الانطباعية التى تعتمد على الوصف الإنطباعى عن المجتمعات والشعوب.

«وسادت فى تلك المرحلة انطباعات بسيطة كانت سائدة فى الفكر الشعبى مثل القول بأن الفرنسيين عقلانيون للغاية وأن الأمريكيين عاطفيون وبعيدون عن الثقافة الرفيعة. وعلى غرار ذلك وجدت انطباعات أخرى عن النمط الروسى Russian أو اليابانى Japanes أو الإنجليزى Englishman. ومن ثم يمكننا أن نعتبر تلك المرحلة مرحلة القوالب الجامدة فى التفكير Stereo Types^(٢). حيث وضعت الشخصيات القومية فى أطر جامدة لا تخرج عنها.

(١) قدرى حنفى، دراسة فى الشخصية الإسرائيلية، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٥، ص ١٤.

(2) William A. Havilland, Cultural Anthropology, University of Vermont, P. 117.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

ولقد ظهر مفهوم الشخصية القومية فى تلك المرحلة فى تراث الكتابات الحرة التى ذهبت إلى أن مفهوم الشخصية يشير إلى أعضاء شعب معين يتميزون بتاريخ، وآداب، وفنون، وفلسفة خاصة بهم^(١).

هذا ويرى عالم الاجتماع الأمريكى «دون مارتيندال» أنه يمكن التأريخ لهذا التيار ببداية صحوة الروح القومية فى أوروبا. ويقرر أن إرماصات الاهتمام بالفروق بين القوميات ظهرت فى كتابات مونتسكيو عن طريق البيانات المتعددة التى جمعها عن القوميات والشعوب المختلفة أن يدحض الزعم الذى كان يروجه العقليون، والذى مؤداه أن الطبيعة الإنسانية واحدة فى كل مكان. فقد أثبت أن تغاير الظروف المحلية من مكان إلى مكان من شأنه أن يحدث اختلافات قليلة أو كبيرة تؤثر على ما كان يسمى بالطبيعة الإنسانية العامة^(٢).

لقد كان هناك إجماع بين الباحثين على أن الحرب العالمية الثانية كانت بداية المرحلة الثانية فى دراسة الشخصية القومية، حيث كانت نقطة إنطلاق ضخمة لبحوث الشخصية القومية.

(ب) المرحلة الثانية فى دراسة الشخصية القومية:

لقد تطورت اهتمامات عدد من الأنثروبولوجيين أثناء الحرب العالمية الثانية، حيث اهتموا بإبراز الاختلافات القائمة بين الشخصيات القومية فى المجتمعات الغريبة، كما ذهبوا إلى أن فهم الثورة العنيفة التى طبعت الدول أو الشعوب المتورطة فى هذا الصراع العلمى قد تؤدى إلى فهم أعمق للتطورات الاجتماعية والسياسية المختلفة التى ظهرت فى تلك

(1) Margaret Mead, National Character and The Science of Anthropology, in Culture And Social Character, Edited by Seymour Martin Lipset and Leol Lowenthal, The Free Press of Glencoe, Inc, U. S. A. 1961, p. 15.

(٢) السيد يس، مرجع سابق، ص ٥٦.

الثقافة فى مواجهة العصر

الأمم. أكثر من هذا فقد ذهبوا إلى أن التحليلات المنهجية للاختلافات القائمة فى «الشخصية القومية» (National Character) للمجتمعات الغربية قد تؤدي إلى زيادة المعرفة والتبصر بالفترات التى يكثُر فيها الشد والتوتر والأزمات وسوء الفهم بين الشعوب المتحاربة من كلا الطرفين - أى الحلفاء والمحور - على السواء^(١).

ولقد كانت تلك المرحلة بداية مرحلة تطبيق التقنيات الحديثة لحل مشكلات البحث والتدريب، «كاستخدام الأفلام فى التدريب وتحليل الشخصية القومية، وتزايد استخدام المقابلات، وتطور النماذج التجريبية للجماعات الصغيرة» ولقد حدث نوع من التعاون بين كل هذه المجالات مما أدى إلى الارتقاء بمستوى المناهج، وأسهم فى تطور مناهج أكثر دقة لجمع وتحليل البيانات.

كما دخل مفهوم الشخصية القومية فى دائرة اهتمام الكثير من دراسات الثقافة والشخصية التى تستخدم المناهج الأنثروبولوجية والتحليلات النفسية التى تستعين بتحليلات الطب النفسى، واختبارات الاتجاهات، ودراسات الجماعات الصغيرة. ولقد أدرك السيكولوجيون صعوبة الوصول إلى مقومات الشخصية القومية من خلال الاستبيانات، كما شغل السوسولوجيون بدراسة الاختلافات بين الثقافات القرعية للجماعات الصغيرة^(٢).

-
- (1) David. L. Sills, International Encyclopedia of the Social Sciences, The MacMillan Company & The Free Press, New York, Vol. 11 And 12, 1972, 14.
 - (2) Margaret Mead, National Character and the Science of Anthropology, in, Seymour Martin Lipset & Leo Lowenthal, Culture and Social Character, Op. Cit, P.P.18. 19.
-

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

ولقد تناولت الدراسات والبحوث التي دارت حول الشخصية القومية. ففي المدة بين عامي ١٩٤٢ وعام ١٩٥٣ صدرت في الولايات المتحدة الأمريكية أكثر من عشرة كتب ألفها أنثروبولوجيون وتناولت موضوع الشخصية القومية عند الأمريكيين واليابانيين والصينيين والألمان والروس^(١).

ولقد تميزت الدراسات الخاصة بالطابع القومي في الفترة ما بين ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ بكونها دراسات مقارنة ويؤكد «ديجكس» و«فريجيدو» أن البحث في الطابع القومي ينبغي أن يكون بحثاً مقارناً. والبحث المقارن في الطابع القومي ينبغي أن يقوم على التعاون المتبادل بين العلوم المشتركة حيث ينبغي أن يوضع في الاعتبار الإطار والحضارة وأيضاً تاريخ البشر محل الدراسة. ولقد تميزت بحوث هذه المرحلة بالاهتمام بفكرة الفريق كذلك تميزت بتركيز البحث أو فريق البحث على مجتمع واحد يدرسه بعمق وشمول بالقدر المستطاع هدفاً الوصول إلى صورة عامة لتكوينه السيكولوجي أو لشخصيته. كذلك كان الاهتمام في هذه المرحلة من البحوث المقارنة ليس على مجال شخصية الجماعة الواحدة، بل لعله كان سمة شملت الكثير من دراسات العلوم الإنسانية في هذا الوقت.

يقرر الأنثروبولوجي الأمريكي «داسون هوبيل» في دراسة هامة له عن «الشخصية القومية من وجهة نظر الأنثروبولوجيا» أن الموجة التي تصاعدت مع الحرب العالمية الثانية. استمرت بعد انتهائها سنوات وأدت إلى ظهور بحوث ودراسات متعلقة ومتنوعة عن الشخصية القومية قد انحسرت في النصف الثاني من القرن العشرين، ويستدل هوبيل على صدق ملاحظته بالقياس الكمي للمقالات والكتب التي تصدر في هذا

(1) Ibid, P. 15.

الموضوع فى هذا الوقت. ويرى أنه إذا تصفحنا مثلاً المجلة المعروفة باسم «الأنثروبولوجى الأمريكى» طوال عام ١٩٦٥ فإننا لا نجد أثر لآى مقال عن أى نوع من الشخصية القومية. ومنذ عام ١٩٦٠ لم يظهر سوى كتابين كبيرين فى الموضوع الفهما أنثروبولوجيون.

ويقصر هوبيل سر انتشار هذه البحوث بالذات خلال الحرب العالمية الثانية على أساس أن هذه البحوث وضعت فى القوات العسكرية الأمريكية حتى يستطيع القادة أن يضعوا خططهم فى إخضاع بعض الشعوب على أسس علمية سليمة. (يكشف هوبيل بهذا الصدد بوضوح عن تأثير وسيطرة الأجهزة الحكومية الأمريكية على الأوضاع العلمية ذاتها فى العلوم الاجتماعية فى الولايات المتحدة الأمريكية)^(١).

(ج) المرحلة الثالثة من دراسة الشخصية القومية.

وفى عالم ما بعد الحرب، وهو عالم قوامه تكتلات القوى والمعسكرات الإيديولوجية، أعيد تقسيم البشرية ولكن بصورة ساعدت على إحياء الأمل فى تجاوز أكبر عقبة نحو سياسة وثقافة عالمية حقيقية، ألا وهى الدولة القومية. وفى عالم ما بعد الحرب كانت الدولة القومية فكرة عتيقة بالإضافة إلى النزعة القومية بكل طقوسها ونشأت مكانها الإمبرياليين الثقافتين الجديدتين الشيوعية السنوفيتية والرأسمالية الأمريكية إلى جانب نزعة أوروبية جديدة تكافح لإفساح مكان لنفسها بينهما.

وكانت الحاجة إلى إيجاد بديل إيجابى «لثقافة القومية» سمّة جوهرية للإمبرياليات الثقافية الجديدة. فإذا أمكن «إحلال» الأمة فما كان هذا

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق. ص ص ٧٤-٧٦.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

ليحدث من خلال عملية نزع للصبغة السياسية أو «ذبول» النزعة القومية. وكان فصل القومية والقضاء عليها مع الإبقاء على الثقافة التنظيمية للأمم دون مساس معناه المخاطرة بتجديد القومية نفسها والتي كان إلغاؤها مستهدفاً. وكان هذا فى الحقيقة هو التوجه السوفيتى منذ عشرينيات القرن العشرين، كما كان نفس التوجه لدى الولايات المتحدة الأمريكية التى سعت لإيجاد ثقافة قارية من الحداثة الانتمائية تقوم على «العقيدة الأمريكية» القائمة على الحرية والرأسمالية يواجه «النزعات القومية الضيقة فى أوروبا والعالم الثالث» إلى جانب الخصم الشيوعى. وكانت أمريكا أرض المهجرين والأقليات قد تحولت فى الخمسينيات إلى نماذج «لبوتقة الانصهار» ثم ثبت أن هذه الرؤية، أى الاندماج من خلال التنوع لم تكن إلا سراباً.

وإذا كانت التجربتان السوفيتية والأمريكية قد أقصحتا عن إمكانيات الإمبرياليات الثقافية الجديدة فى تجاوز القومية فإن مشروع إيجاد «جماعة أوروبية» حقيقية كان يبنى بالأسلوب الذى يمكن إيجاد ثقافة عالمية به^(١).

وتقوم هذه الصيغة الجديدة للجماعة الأوروبية على المفهوم العصرى «للوحدة فى التنوع» على غرار النموذج الأمريكى، بما يوحى بإمكانية تعايش الإمبريالية الثقافية مع الهويات الثقافية النشطة. وكما أن هناك توازناً بين القوانين الاقتصادية المشتركة من بروكسل والسياسات الاجتماعية والاقتصادية المشتركة للدول الأعضاء فى الجماعة، وكما أن هناك مشاركة فى السيادة السياسية بين الدول الأعضاء والمراكز السياسية باستراسبورج وبروكسل، فهناك أيضاً فى مجال الثقافة تراث أوروبى مشترك

(١) أنتونى سميت، نحو ثقافة عالمية، مايك فيزرمستون، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مرجع سابق، ص ص ١٦٤-١٦٥.

الثقافة فى مواجهة العصر ————— ٥

سيفرز «المواطن الأوروبي» الحديد يوازن الثقافات المتداخلة الحية لشعوب أوروبا على اختلافها، ولكن بصورة تخضع هذه الشعوب «للثوابت الثقافية» للقارة فى حقبة بعد صناعية.

وتشير تحليلات ما بعد الحداثة إلى البعد عن الجماعات المحدودة والاتجاه إلى عالم الإمبريالية الثقافية القائمة على التقنيات الاقتصادية وتقنيات الدولة والاتصالات مؤسستها. وسواء أكانت الإمبريالية إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية فإن أساسها الثقافى تقنى ولخبوى دائماً. فهى تكلل إمبريالية ثقافات دولة أو دول يتم دفعها «من أعلى» بدون أساس شعبى ودون إشارة إلى الموارث الثقافية للشعوب المدججة فى نطاقها. مما سيؤدى فى النهاية إلى تآكل الاختلافات الثقافية وإيجاد «ثقافة عالمية». والرأى هنا لانتونى سميث - فأنا اختلف معه حول سيادة ثقافية علمية وحسب، وإنما ذلك يعنى خلق أنواع أخرى من الثقافات القومية، أو الشخصيات القومية.

ومن الجدير بالذكر أننا نلاحظ من خلال الرأى السابق لانتونى سميث حول «الثقافة القومية» و «الثقافة العالمية» ومن خلال تحليل الكثير من الدراسات التى تناولت قضايا القومية والعالمية، فإننا نلاحظ اختفاء مصطلح الشخصية القومية، والطابع القومى والروح القومية، والاستعاضة عنه بمصطلحات أخرى لا تعبر عن النزعات القومية كالتطابع الاجتماعى للشخصية، أو الشخصية الاجتماعية، ثم الهوية الثقافية، ثم الثقافات القومية وأخيراً الثقافات عابرة القومية والثقافة العالمية أو ثقافة العولمة. وذلك فى رأى يعد نوعاً من أنواع تسييس العلوم - خاصة العلوم^(١)

(١) أنتونى سميث، مرجع سابق، ص ص ١٦٥-١٦٨.

من طرح الشخصية القومية إلى تبذ مفهوم الهوية الثقافية —————
الإنسانية - للبعد عن النزاعات القومية التى تقف حجر عثرة فى سبيل
هيمنة العولة بسياساتها المختلفة.

ولقد لعبت النظرية النقدية دوراً أساسياً فى محاربة وتذويب مفهوم
الشخصية القومية، واستبدلوه بمفاهيم أخرى كمفهوم الشخصية
التسلطية، أو الشخصية الاجتماعية وساهم الجيل الحالى من ممثلى النظرية
النقدية من أمثال هابرماس فى إرساء مفاهيم الثقافة العالمية،
والثقافية، والثقافات العابرة للقومية، وإذا ما حاولنا ربط كل تلك
المقولات أو المفاهيم بقائلها، لأتضح إن طبيعة انتماءاتهم العرقية
والفكرية والاجتماعية، كانت سبباً رئيسياً فى ذلك التحول المتعمد من
دراسة الشخصية القومية إلى محاربتها وطرح مفاهيم أخرى.

ثالثاً - من مفهوم الشخصية القومية إلى دحض مفهوم الهوية الثقافية.

قبل أن نتناول تطور مفهوم الشخصية القومية بالدراسة علينا أولاً
أن نوضح الفرق بين مفهوم الشخصية القومية National Character
ومفهوم الشخصية بمعنى Personality أو Character.

فمفهوم «الشخصية Personality» يعنى لدى غير المتخصصين
معنيين أولها: أنه يصف أحد معارقه بأنه شخصية قوية أى أن لديه كفاءة
تمكنه من كسب الأصدقاء والتأثير فى الناس ويتصل ذلك بالهارة
الاجتماعية والحدائق. وثانيهما: أن يصف الناس عن طريق أهم خصائصهم
وأكثرها لفتاً للنظر، متمثلة فى أقوى الانطباعات التى يولدها الشخص فى
الآخرين وأبرزها كأن نقول: شخصية عدوانية، شخصية مستكنة، شخصية
مندفعة، وهكذا^(١).

(١) أحمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١،

أما علماء بالنفس مثلاً يرون أن كل صفة تميز الشخص عن غيره من الناس تؤلف جانباً من شخصيته وذكاءه وقدراته الخاصة وثقافته وعاداته وتنوع تفكيره وآراؤه ومعتقداته وفكرته عن نفسه من مقومات شخصيته، كذلك مزاجه ومدى ثباته الانفعالى ومستوى طموحه وما يحمله فى أعماق نفسه من مخاوف ورغبات، وما يتسم به من صفات اجتماعية وخلقية^(١).

أما مفهوم «الشخصية Character» فى معنى نموذج القيم، والاتجاهات، والسلوك الذى يتميز بدوامه واتساقه النسبى وبوجوده لدى فرد معين كممثل لقيم ومعايير وأعراف جماعة محددة يتوحد معها بهذا المعنى.

ويشير مصطلح «الشخصية Character» إلى الفرد ككيان كلى، يمكن التمييز فيه بين الكائن العضوى، والبناء النفسى، والشخص أو الإنسان الذى يلعب دوراً معيناً فى المجتمع^(٢).

ولقد أشار هانز جيرث Hans Gerth وس. رايت مليز C. Wright Mills فى كتاب «الشخصية والبناء الاجتماعى» (١٩٦٩) Character and Social Strucure إلى أن مفهوم «الشخصية Character» قد أخذ من لغة الأدب والمسرح، حيث كان يعبر عن الشخصية التى يتقمصها الممثل على خشبة المسرح، كما أشار إلى أن السوسولوجيين أصبحوا ينظرون للسلوك الإنسانى فى ضوء التصور السابق عن الخصية والدور الذى يؤديه الممثل على خشبة المسرح - على أنه الدور الذى يلعبه الإنسان فى مسرح الحياة الكبير، كما أشار إلى أن أهمية الدور تكمن فى أن المجتمع - كبناء -

(١) أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ط٩، مكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣، ص ٣٧٩.

(٢) نيقولا تيمائيف، مرجع سابق، ص ٤٣٤.

مكون من عدة أدوار مرتبطة بمنظم مختلفة. ويساعد مفهوم الدور Role على فهم الدرجة التى يتشكل بها البناء الاجتماعى التاريخى للمجتمع. فالإنسان كشخص يقوم بأداء أدوار محددة تؤثر كقدر، كما تؤثر أيضاً على المجتمع بوصفه بناء اجتماعى مؤلف من عدد من الأدوار يمثل أجزاء مختلفة فى دائرة التنظيم الكلى للمجتمع، وتشكل البناء الاجتماعى التاريخى للمجتمع. فالإنسان مخلوق تاريخى. ويمكن أن يدرس فى ضوء الأدوار التى يقوم بها ويندمج فيها. وتحدد هذه الأدوار من خلال نوعية النظم الاجتماعية التى ينتمى إليها الفرد والتى يتشأ داخلها فذاكرة الفرد وإحساسه بالزمان والمكان وإدراكه وواقعه وصورته عن ذاته ووظائفه السوسولوجية تتشكل وتصل بفعل مجموعة الأدوار التى يتعلمها فى مجتمعه^(١).

مفهوم الشخصية القومية National Character:

إن مفهوم الشخصية القومية أو الطابع القومى National Character يعنى الشخصية المحتمل أن تطبع أساليب الحيلة الفريدة التى توجد لدى شعب من الشعوب فى دولة معينة^(٢). ويستخدم مصطلح الشخصية القومية - بوجه عام - لوصف السمات النفسية والاجتماعية والحضارية لأمة ما، تلك التى تتسم بثبات نسبي، والتى يمكن عن طريقها التمييز بين هذه الأمة وغيرها من الأمم. غير أن هذا المعنى للشخصية القومية والذى قد يتفق عليه غالبية الباحثين، لا يعنى أن المشكلات التى يثيرها هذا المفهوم قد حلت فبعض هذه المشكلات له طابع أكاديمى بحث مثل محاولة تحديد العلم

(1) Hans Gerth & C. Wright Mills. Character and Social Structure, Routledge & Kegan Paul L. ST. D, London, 1969, P. 10, 11.

(2) David L. Sills, International & Encyclopedia of The Social Sciences, Op. Cit, P. 14.

الاجتماعى الذى ينتمى له هذا المفهوم وهل هو الأنثروبولوجيا الاجتماعية أم علم النفس أم علم الاجتماع؟ وبعضها يتعلق بتعدد المفاهيم التى تشير إلى ظاهرة الشخصية القومية والحقيقية أن تعدد المفاهيم يعكس فى نفس تعدد الأطر النظرية التى يتطلق منها الباحثون^(١).

وهناك ثلاثة مفاهيم أساسية حاولت إقصاء مفهوم الشخصية القومية، وهى: البناء الأساسى للشخصية، والشخصية المتوالية، والطابع الاجتماعى للشخصية وسنحاول تحديد كل مفهوم فى إيجاز.

١- الشخصية الأساسية Basic Personality.

من أهم المفاهيم التى استخدمت فى دراسات الطابع القومى للشخصية مفهوم الشخصية الأساسية Basic Personality وارتبط هذا المفهوم باسم كاردنير وشاركه فى تطويره رالف لينتون^(٢). ولقد حاول «كاردنير» أن يحدد العناصر الأساسية للشخصية لشائع أو المشتركة بين أعضاء مجتمع معين، والتى يضاف عليها الأفراد معنى هاماً نتيجة لاشتراكهم فى ثقافة وخبرات متماثلة، من خلال المعنى الذى تتضمنه «الشخصية الأساسية Basic Personality» وينطبق هذا المفهوم على المجتمعات المخلدة أو الصغيرة فقط «كجزر التروبرياند Trobriand Island مثلاً»^(٣).

(١) السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، مرجع سابق، ص ٥٨.

(٢) أحمد زايد، المعاصر بمقاربه نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية المصرية المركز القومى للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧.

(3) Victor Barnow, Culture and Personality, The Dorsey Press, Inc, Home Wood, Illinois, 1963, P. 106.

ومفهوم «الشخصية الأساسية Basic Personality» لا يسمح بإخفاء الحقيقة القائلة بأن هناك أنماطاً مختلفة كثيرة للشخصيات في كل مجتمع، خاصة المجتمعات ذات الكثافة السكانية المرتفعة والتي تتسم بالتعقيد والتقسيم الطبقي، كما يوجد في كل مجتمع أفراد كثيرين ذوي شخصيات تبعد بصورة كبيرة عن النمط الأكثر شيوعاً أو عن المزاج العام في المجتمع، في نفس الوقت الذي قد تنتشر فيه بعض سمات الشخصيات الفردية^(١).

وثمة مدخل من المداخل المختلفة لدراسة الثقافة والشخصية يفترض أن كل ثقافة تقدم بناءاً للشخصية الأساسية يوجد بصورة فعلية لدى لكل عضو يعيش في ظل هذه الثقافة. وعندما تتعقد العلاقات التي تربط السكان وتكون الدولة، فغالباً ما يطلق على الشخصية الأساسية «Basic Personality» الشخصية القومية «National Character»^(٢).

ويذهب رالف لينتون إلى أن مفهوم الشخصية الأساسية للمجتمع يقوم على افتراض أن معايير الشخصية تختلف من مجتمع إلى آخر. وبناء عليه، فإن أعضاء أي مجتمع يشتركون في قائمة طويلة من عناصر الشخصية. وتتراوح هذه العناصر بين أساليب السلوك البسيطة والاتجاهات العامة. وهذا هو السبب في أن أفراد كل مجتمع يستجيبون نحو مواقف معينة بطريقة واحدة وتشكل هذه العناصر نمطاً للشخصية الأساسية. وتعمل الشخصية الأساسية بمثابة الشكل المتكامل الذي «يمد أعضاء المجتمع بقيم ومفاهيم مشتركة، وتؤدي إلى إثارة رد فعل انفعالي موحد فيهم تجاه حالات تحس قيمهم المشتركة» وتشكل عناصر الشخصية

(1) Marvin Harris. Cultural Anthropology, Harper & Publishers, New York, 1983, P. 244.

(2) Ibid, P. 243.

الأساسية من خلال عملية طويلة من التنشئة من خلال آخريين ينقلون إلى الطفل نماذج ثقافية معينة منذ فترة الرضاعة، أو من خلال ملاحظات الفرد وتعلمه لأنماط السلوك المميزة لمجتمعه، حيث تزوده هذه الملاحظات بنماذج يحتذى بها فى إنشاء ردوده الاعتيادية الخاصة على مختلف الحالات، وبناء عليه فإن اختلاف معايير الشخصية الأساسية من مجتمع إلى آخر، ترجع إلى اختلاف الخبرة التى يستمدها أفراد هذه المجتمعات من اتصالهم بثقافتهم^(١).

٢ - الشخصية النشوءية Model Personality

بنفس الطريقة ظهر مفهوم الشخصية النشوءية Model Personality. ويعتمد هذا المفهوم على أساس إحصائى حيث يشير إلى السمات التى تتمتع بأعلى توزيع تكرارى داخل مجتمع معين. ولذلك فإن الكشف عن الشخصية النشوءية لا يمكن أن يتم من خلال التقارير الأنثوجرافية أو الملاحظات الميدانية، وإنما لابد أن يعتمد على دراسة عينات ممثلة تطبق عليها اختبارات نفسية أو استبيانات تكشف عن مدى تكرار بعض أنماط السلوك فى هذه العينات^(٢).

٣ - مفهوم رؤية العالم World View

ومن المفهومات التى استخدمت فى التعبير عن الطابع العام للمجتمع، مفهوم رؤية العالم World View. ولم يكن هذا المفهوم يستهدف دراسة الطابع القومى، ولكنه أصبح وثيق الصلة بهذه الدراسات. ولقد كانت دراسة روبرت ردفيلد على المجتمعات القروية وثقافات الفلاحين من أهم الإسهامات التى طورت هذا المفهوم. عرف بها أعضاء

(١) أحمد زايد المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ٧.

(٢) Marvin Harris, Op. Cit, P. 243.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية — من طرحت الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية — مجتمع ما أنفسهم بالنسبة للآخرين. والصورة التي يكونها أعضاء مجتمع ما عن الأشخاص والأشياء التي تلعب أدواراً هامة في حياتهم^(١).

٤ - مفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character:

لقد كان «إريك فروم» (Erich Fromm) أول من طور مفهوم «الشخصية الاجتماعية Social Character» حيث اهتم اهتماماً خاصاً بعلم الوراثة، وبطبيعة المراحل التطورية لنمط اللاشعورية الاجتماعية. وهكذا أتى مصطلحة ليشير إلى اللاشعور وبناء الدافعية التي يطبع الأفراد الذين ينشأون في بيئة واحدة أو في بيئات متشابهة^(٢).

وكان فروم «السيكولوجي الوحيد في مدرسة فرانكفورت» وعضو فريق هوركهايمر، ومن ثم حمل على عاتقه مهمة فهم ودمج أعمال فرويد في النظرية النقدية للمجتمع^(٣).

ومن ثم فلقد طور «إريك فروم» مفهوم الشخصية الاجتماعية أو الطابع الاجتماعي للشخصية ليعبر به عن «بناء الشخصية الذي يشارك فيه غالبية أعضاء ثقافة ما، بالمقابلة بالطابع الذي يجعل من ينتمون إلى ثقافة ما يختلفون عن بعضهم البعض. ومفهوم الشخصية الاجتماعية ليس مفهوماً إحصائياً جامداً بالمعنى الذي يشير ببساطة إلى مجمل أنماط الشخصية التي توجد لدى غالبية المشاركين في ثقافة ما. ومن ثم فإن فهم الشخصية الاجتماعية لا يتم إلا في ضوء وظيفتها في المجتمع.

(١) أحمد زايد، مرجع سابق، ص ١٠.

(2) Zevedy Barbu, Society, Culture and Personallity, «An Introduction To Social Scince», Op. Cit, 164.

(3) Erich Fromm, The Sane Society, Routledge & Kegan Paul L. t. D. London. 1956, P. 19.

ويرى فروم فى كتابه «المجتمع السوى أو العاقل» (The Sane Society) أن نشأة الشخصية الاجتماعية لا يمكن أن تفهم بالرجوع إلى عامل وحيد، ولكن بفهم التفاعل القائم بين العوامل السوسولوجية والإيديولوجية. وحيث إن العوامل الاقتصادية تعد أقل قدرة على التغير، فإن لها تأثير بالغ ومؤكد فى هذا الصدد. وهذا لا يعنى أن الدافع أو الحافز المادى، هو الدافع الوحيد أو حتى القوة الغالبة والمخرضة فى الإنسان. فإن الدين والسياسة والأفكار الفلسفية ليست موضوعات من الدرجة الثانية. فإلى جانب كونها مغروسة فى الشخصية الاجتماعية فهى أيضاً تحدد وتدعم استمرارها^(١).

ويؤكد فروم تلك المقولة فى كتابه «الإنسان بين الجوهر والمنظر» قائلاً أن ثمة اعتماداً متبادلاً بين الشخصية الاجتماعية للإنسان العادى من جانب، والبنية الاقتصادية الاجتماعية للمجتمع الذى يعيش فيه من جانب آخر. وأبنا أطلق تعبير «الشخصية الاجتماعية» على الاندماج بين الدائرة النفسية لفرد والبنية الاجتماعية الاقتصادية^(٢). ومن ثم فإن الحديث عن البناء «السوسيو- اقتصادى» للمجتمع كمكون لشخصية الإنسان، يعد حديثاً عن قطب واحد فى العلاقة بين النظام الاجتماعى والإنسان. فيجب أن توضع فى الاعتبار طبيعة الإنسان التى تصاغ فى ضوء الوضع الاجتماعى الذى يحيا فيه. فمعرفتنا بحقيقة الإنسان وقدراته الروحية والنفسية، تساعدنا فى فهم حقيقة العملية الاجتماعية. فإذا كان الإنسان يستطيع أن يكيف نفسه مع أغلب الأوضاع الاجتماعية، فهو ليس صحيفة بيضاء تكتب عليها الثقافة نصوصها، فالحاجات الكامنة

(1) Ibid, P. 80.

(2) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد ١٤٠، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٤١.

من طرق الشخصية القومية إلى نيل مفهوم الهوية الثقافية —————
 كالحاجة للسعادة، والتوافق والحب والحرية مغروسة فى طبيعته. وهى
 أيضاً عوامل دينامية فى العملية التاريخية الجارية، التى إذا أحبطت أو
 أصبحت عديمة الجدوى فإنها تؤدى إلى نشوء ردود أفعال نفسية، تميل
 على المدى الطويل إلى خلق الظروف المناسبة لتحقيق هذه الحاجات
 الأساسية، وكلما كانت الظروف الموضوعية للمجتمع والثقافة ثابتة،
 فإن الطابع الاجتماعى تكون له وظيفة تثبيته أساساً. أما إذا تغيرت
 الظروف الموضوعية بحيث لم تعد الشخصية الاجتماعية قادرة على
 مواجهتها مواجهة حاسمة، عندئذ تظهر فجوة تغير وظيفة الشخصية من
 وظيفة تدعيمه للنظام الاجتماعى إلى وظيفة تفكيكه أو عنصر
 للتفكك الاجتماعى^(١). فالعلاقة بين الشخصية والاجتماعية والبنية
 الاجتماعية لا يمكن أن تكون ساكنة أبداً لأن طرفى هذه العلاقة
 صيرورتان دائمتا التغير. وأى تغير يطرأ على أحد طرفى العلاقة يعنى
 تغييراً فيهما معاً^(٢).

ولقد صب «فروم» جُل اهتمامه على جماعة «سوسيو - اقتصادية»
 معينة فى مواقف تاريخية محددة، وعلى وجه التحديد «الطبقات» الدنيا -
 الوسطى فى ألمانيا أثناء الحكم النازى، ولقد أكد على توضيح جانبيين: بناء
 الأسرة الميراركى، وطبيعة العلاقة بين الطبقات العاملة فى جانب،
 والطبقات «العليا - الوسطى» على الجانب الآخر. كما اهتم كذلك
 بتوضيح القوانين التى تحكم العلاقة بين هاتين المجموعتين^(٣).

(1) Erich Fromm, Op. Cit, P. 81.

(٢) إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، مرجع سابق، ص ١٤٢.

(3) Zevedy Barbu, Society, Culture and Personality, «AN
 Introduction to Social Science» Basil Black Well, Oxford,
 1971, P. 104.

٥ - الشخصية التسلطية Authoritarian Character :

لقد أدى اهتمام « فروم » بالنازية إلى اشتقاقه نمط فرعى آخر من أنماط « الشخصية الاجتماعية Social Character أطلق عليه مسمى « الشخصية التسلطية Authoritarian Character ولقد تركز بمجمل اهتمام فروم على الجانب السياسى من تلك الظاهرة. فلقد أكد على أن بناء الدافعية للأشخاص المتسلطين محكوم بالبناء المعقدة للقوة، وسلوكهم الذى تحكمه الاتجاهات المتضاربة نحو السلطة . وبصورة أكثر إيضاحاً نقول: إن وضع الأشخاص الذين ينتمون للطبقة « الدنيا - الوسطى » يحبط من آمالهم فى القوة والثفوذ، وهكذا تتشكل اتجاهات قوية نحو الخضوع والإذعان للأقوى من ناحية، واتجاهات قوية نحو الاستبداد بالضعفاء من ناحية أخرى. ويختصر، فإنهم ميالون بقوة إلى ربط وتأكيد، وإن اقتضت الضرورة خلق نمط قاس وصارم للنظام الهيراركى^(١).

ومن ثم يبدو أن « فروم » بل والجماعة اليهودية التى رفعت لواء الموقف النقدي لمدرسة فرانكفورت، تحاول أن تجد سبب التحيز ضدها فى الآخر، خاصة فى النازية التى ركزوا كل جهدهم فى نقدها انطلاقاً من فكرة اضطهاد السامية.

ولقد انتقلت المدرسة النقدية إلى دراسة الشخصية التسلطية أو الشخصية الفاشية دراسة مستفيضة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث قام مجموعة من العلماء الاجتماعيين فى الولايات المتحدة تحت قيادة « تيودور أدرونو » بإجراء دراسة عن الشخصية التسلطية (The Authoritarian Personality) حاولوا من خلالها التوصل إلى

(1) Ibid, P. 105.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

العوامل الحقيقية وراء ظهور النزعة المضادة للسامية. أملين في الوصول من وراء ذلك إلى منع تكرار حدوث ما تعرضوا له من إبادة جماعية^(١). ولقد انصب الاهتمام الرئيسي لهذه الدراسة على الفرد (الفاشستي المحتمل)، وهو الفرد الذي يتميز بأن بناءه يدفعه إلى أن يكون معرضاً بصفة خاصة للدعاية المضادة للديمقراطيات^(٢). والشخصية السلطوية ذات أبعاد متعددة، من بينها الإتياع الأعمى، والإيمان الشديد بالتدرج الهرمي للسلطة، والإيمان بالمبادئ السياسية الفاشية، والانقياد، وعدم التسامح، والغموض وكذلك صور شتى من الاضطهاد والتفرقة العنصرية^(٣).

ولقد أكد أدورنو أن الشخصية السلطوية علاوة على ما سبق تعد شخصية لاعتقالية إذ تغطي لديها النزعات الوطنية على المثل الديمقراطية في حين تقف بلا حراك أمام الأشكال المختلفة من اللامساواة^(٤). وعلى الرغم من أن الدراسة كانت منوطه بالاهتمام «بالسلطوية» إلا أن المؤلف اهتم بالكشف عن النزعة المعادية للسامية. فلقد بدأت الدراسة ببحث عن تلك المشكلة. على الرغم مما كتبه أدورنو حيث كتب يقول «لقد جئنا لتلاحظ مشكلة» «السلطوية» كهدف أساسي لا لتحليل معاداة السامية أو التعصب ضد أي أقلية كظاهرة موسيو - سيكولوجية فقط، ولكن لتختبر علاقة اضطهاد الأقليات بالأنماط الأيديولوجية والشخصية^(٥).

(1) Adam Kuper and Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, London & New York, Routledge, 1985, 54

(٢) زولتان تار، مرجع سابق، ص، ٢٦٧-٢٦٨.

(3) William D. Perdue, Op. Cit, P.376.

(4) Ibid, 377.

(5) Martin Jay, Jews And The Frankfurt School. In Ray Critical Sociology, Galliard (Printers) L. T. D, Britain, 1990, 140

ولقد وضع مؤلفى «الشخصية التسلطية» ما قصده به بالأيدىولوجيا المضادة للسامية قائلين: يعد التحيز أحد الأشكال الأكثر وضوحاً للأيدىولوجيات الاجتماعية المضادة للديمقراطية، وفى هذا السياق تقدم النزعة المضادة للسامية نقطة بدء فعالة ومثمرة بالنسبة للدراسة النفسية الاجتماعية. وباعتبارها حركة اجتماعية، تعتبر النزعة المضادة للسامية، يوضح من أخطر التهديدات الرئيسية للديمقراطية.

ومن ثم يلاحظ أن رواد مدرسة فرانكفورت ينظرون إلى الأيدىولوجيا المتمركزة حول الذات - وهى الأيدىولوجيا التى يمكن أن يُنظر إليها باعتبارها أيدىولوجيا المواطنة أو الانتماء لوطن وجماعة - نظرة أدانته وذلك من وجهة نظر الجماعة اليهودية، التى تحاول السيطرة فى أى مجتمع من المجتمعات التى تعيش فى إطارها ولو على حساب إقلاق أعضاء هذه المجتمعات عواطفهم القومية. وما ضم جماعات الأقلية الأخرى إلى الجماعة اليهودية إلا نوعاً من الخداع والتفليل. بالإضافة إلى أن الجماعة اليهودية التى تشكل الآن جوهر دولة إسرائيل تؤكد دائماً على أيدىولوجيا التمركز حول الذات والانتماء اليهودى. وذلك فى مواجهة الجماعات العربية الفلسطينية، باعتبارها أنها جماعة خارجية من وجهة النظر اليهودية^(١).

موقف النظرية النقدية من الشخصية القومية.

لقد جاء فى مؤلف «الشخصية التسلطية» أنه لا يمكن تحقيق تعديلات فى البناء الفاشى المحتمل بواسطة الوسائل السيكلولوجية فقط، حيث نجد أن هذه المهمة تشبه مهمة القضاء على العصاب، أو الانحراف أو النزعة القومية من العالم. ومن ثم فإن مدرسة فرانكفورت تساوى بين مرض العصاب والانحراف من ناحية، والنزعة القومية التى تعنى ارتباط

(١) زورلتان تار، مرجع سابق، ص ٢٧٣.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية —————
الأغلبية بوطنتها واثمتائها إليه نوعاً من المرض الذى يحتاج إلغاؤه إلى إعادة تربية أجيال بكاملها. وهو الأمر الذى يوضح كيف تدرك الأقلية اليهودية ككل مكونات الواقع المحيط، وتفاعلاته من خلال مصالحها ومشاعرها الخاصة^(١).

ومن ثم يعتبر رفض الوطن والانتماء القومى والشوق إلى نزعة إنسانية شاملة من القضايا الأساسية فى تفكير فرانكفورت. وهى القضية التى تعتبر انعكاساً لأوضاع الأقلية اليهودية فى مختلف المجتمعات، حيث يعتبر مفهوم اليهودية سابقاً على مفهوم القومية أو الوطنية، هذا إلى جانب كون ذلك انعكاساً لمعاناة اليهود من فكرة القومية التى تدعمها الأغلبية فى مختلف المجتمعات. وعلى هذا النحو يعتبر تجسيد إسرائيل كوطن قومى لليهود، واقعاً مادياً يتعارض إلى حد كبير مع أفكار النظرية النقدية التى طورتها مدرسة فرانكفورت الأمر الذى يعنى خيانة لأفكار اليهودية التى طرحتها خلال هذه الفترة^(٢).

يتضح أن كثير من أنكار النظرية النقدية تعكس خصوصية الموقف اليهودى، حيث عانى اليهود من مشاعر تحيز الآخرين ضد الجماعة اليهودية المحددة المعالم، ومن ثم فلقد رفعوا شعارات النزعة الإنسانية والخلاص الإنسانى، وشعار خلق النظام العالمى على أساس من اختفاء الحدود القومية والمحلية بين الجماعات. ولقد كانت فكرة رفض النزعة القومية التى ارتبطت بحب الإنسانية هى الفكرة المتسلطة على هوركهايمر الشاب مثلاً^(٣). كما أكدها هابيرماس أيضاً على مقولة

(١) روثمان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٨ - ٢٨١

(٢) المرجع السابق، ١٣٩.

(٣) المرجع السابق، ص ص ٢٦٣، ١٣٨

العالمية تلك من خلال سيادة العقلانية التى يرى أنها نتاج للاتصال غير المقيد بعلاقات السلطة. ولقد حاول رواد مدرسة فرانكفورت من خلال تأكيدهم على مقولة العالمية تلك «Universalism» وضع تصور محدد لتطور عمل الطبقة والحركة الاجتماعية الأخرى خلال القرن الحالى^(١). ومن خلال شعارات النزعة الإنسانية والعالمية تحدث عملية التحرير العالمى لليهود ومن ثم فرغ شعار الإنسانية والعالمية لم يكن يعبر عن نزعة إنسانية حقيقية، بقدر ما كان يخدم المصالح اليهودية ضد الأغلبية فى مختلف المجتمعات.

وما يدعم هذا القول أن الجماعات اليهودية قد حافظت خلال مرحلة الدياسبورا «الشتات» على هويتها الذاتية. فهى من ناحية قد سعت إلى خلق منطقة اجتماعية عازلة بينها وبين الجماعات القومية الأخرى التى تشكل غالبية المجتمع الذى تعيش فيه، وهى العزلة التى استندت إلى تميز الجماعة القومية: ضد الجماعة اليهودية. أيا كانت مقتضيات التحيز فى مقابل عدم سعى الجماعة اليهودية إلى الاندماج محافظة على هويتها. يضاف إلى أن الجماعة اليهودية فى عالم يموج بالتيارات العلمانية قد حافظت على تراثها اليهودى، وظلت الديانة اليهودية هى الموجهة دائماً لسلوكياتها وعماراتها، أى أن الأيديولوجيا الدينية ظلت قوية لديها تحفظ عليها تماسكها. ويرتبط بذلك الحفاظ على اللغة اليهودية، لأن اللغة مرتبطة بالأيديولوجيتها، الأمر الذى جعل الشخصية اليهودية أكثر إحساساً بذاتها حينما تتمسك بقوة بالأيديولوجيتها^(٢).

(1) Stephen Leonard, Critical Theory in Political Practice, In American Journal of Sociology, Volume 79, No. 4, January, 1992, P. 1190.

(2) زولتان تار، مرجع سابق، ص ص ٢٠٠، ٢٠١

ومن هنا يتضح كيف شكلت الخلفية التاريخية والاجتماعية والأيدولوجية لرواد مدرسة فرانكفورت مجمل موقفهم من الشخصية الاجتماعية، حيث دفعهما ما تعرضوا له من اضطهاد من قبل الفاشية والنازية إلى تعميم الفاشية كسمة للرأسمالية الغربية الحديثة ككل، مما دفعهم إلى القول بأن النزعات المضادة للسامية والمتحيزة في الفاشية هي من قبيل الحالات المرضية التي يجب القضاء عليها في الطفولة. كما أدت ظروف المجتمع الألماني الرأسمالي القومي النازي في أثناء الحرب العالمية الثانية ورفع فكرة القومية والعنصرية وسيادة الجنس الأري - كما سبق أن ذكرنا - إلى وقوف غالبية رواد مدرسة فرانكفورت - اليهود - في موقف رافض تماماً لفكرة النزعة القومية، ولفكرة المواطنة والنزعة الوطنية، فهم الأقلية التي بلا وطن. ومن هنا جاءت فكرة النزعة الإنسانية وشعار النظام العالمي التي روجوا لها. والتي لا يمكن أن تخرج للنور إلا بالقضاء على الحدود القومية والمحلية بين الجماعات.

ومن ثم فلقد رفض رواد مدرسة فرانكفورت فكرة الشخصية القومية، خاصة في انطلاقتها من المدخل القومي أو المدخل الطبيعي أو العنصري على الرغم من كونهم أول من رفع لواء العنصرية دفاعاً عن مقولة «شعب الله المختار».

ومع ذلك فإن إريك فروم العالم الاجتماعي والفرويدى المحدث وعضو مدرسة فرانكفورت الذى تعرض لنفس الظروف التاريخية والاجتماعية والفكرية التى مرت بها مدرسة فرانكفورت، لم يستطع إنكار فكرة الشخصية القومية، إنكاراً تاماً كما فعل زملاؤه في مدرسة فرانكفورت، ولكنه رفض مقوله القومية أو النزعة القومية Nationalism واستعاض بمفهوم الشخصية الاجتماعية Social Character عن مفهوم

الثقافة فى مواجهة العصر —————

الشخصية القومية National Character كما أنه يعد خير معبر عن الاتجاه الطبقي فى دراسة الشخصية القومية أو الطابع الاجتماعى للشخصية.

ومن ثم فإنهم ومع اعترافهم بفكرة اشتراك أفراد المجتمعات الغربية فى التشيؤ والاعتراب، وفى سيطرة البعد الأحدى للتفكير وفى الخضوع للشخصية التسلطية. إلا أنهم رفضوا مقولة الشخصية القومية، خاصة المفهوم القائم على تفوق جنس على آخر. « وليس يخفى أن سبب ذلك يرجع إلى موقفهم من أسطورة ميللة الجنس الأرى للألمان، وذلك راجع إلى ما واجهوه من صور الاضطهاد والتعذيب الذى لاقوها من قبل السلطة الفاشية والنازية بحكم وضعهم كيهود حتى إنهم جسدوا شخصية النازية من خلال نمط الشخصية التسلطية أو الفاشية التى اشتقوها من نمط الشخصية الاجتماعية ولعل ذلك سبب استمرار اضطهاد مصطلح الشخصية القومية إلى الآن وإصطكاك مصطلحات أخرى بديلة فى أدبيات علم الاجتماع الثقافى كالشخصية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والثقافة السياسية، والثقافات عابرة القومية، والثقافة العالمية، وثقافة العولمة الخ.

وكل مصطلح من تلك المصطلحات يعبر عن مصالح (سوسيو-اقتصادية وسياسية وتخدمها مواقف أيديولوجية لقائلها، ولكن ذلك لا ينفى الدور الهام للنظرية التقليدية أو مدرسة فرانكفورت فى انتشار وشيوع الكثير من المصطلحات والمفاهيم التى زاعت فى مرحلة ما بعد الحداثة، ومثلت صلب مقولات العولمة عن علاقة العولمة بالثقافة القومية والهوية الثقافية.

ومن ثم يتضح مما سبق أن دراسات الشخصية القومية قد نجحت فى بلورة العديد من المفاهيم ولكن ثمة خلاف حول المفهومات التى يمكن أن تستخدم فى مثل هذه الدراسات ولعل السبب فى وجود هذا الخلاف يرجع إلى اختلاف الأطر النظرية والمنهجية التى يستعملها الباحثون، هذا فضلاً عن تشعب الاهتمامات التى تتقاطع مع حدود عملية كثيرة. ولكن مهما يكن من خلاف حول أى المفهومات يمكن استخدامه فى دراسات الشخصية القومية، إلا أن أياً من هذه المفهومات يصب فى النهاية فى المفهوم الأساسى الذى يجب هذه المفهومات جميعاً ويستوعبها، ونعنى به مفهوم الطابع القومى (أو الشخصية القومية) National Character ونكاد نذهب هنا إلى القول بأن مفهوم الطابع القومى هو المفهوم الأساسى، وليس ثمة خلاف كبير حوله، ولكن الباحثين يميلون عند تطوير آرائهم النظرية حول الطابع القومى أو إنشاء إجرائهم لبحوثهم الميدانية حول ذات الموضوع يميلون إلى استخدامهم مفهومات خاصة يعبرون بها عن تصوراتهم النظرية وإجراءاتهم المنهجية ومهما ابتعد الباحث عن المفهوم العام، فإن سعيه إلى اشتقاق مفهوم بديل لا يخرج به عن الإطار العام الذى يعمل فيه، ونعنى به إطار دراسة الطابع القومى للشخصية ويستخدم مفهوم الشخصية القومية أو الطابع القومى «الوصف الخصائص الثابتة للشخصية وأساليب الحياة المتميزة التى توجد لدى سكان دولة قومية معينة» وثمة اتفاق على تعريف مفهوم الطابع القومى على هذا النحو، ولكن يبقى الخلاف قائماً حول المنهج وطبيعة المتغيرات التى يتم التركيز عليها فى التحليل^(١).

وإذا كان فكر ما بعد الحداثة قد عمل على دحض مقولة الهوية الثقافية وأحل محلها مفولات «شفاف» «عابرة لمومية»، وثقافة «عولمة»

(١) أحمد زايد المصرى المعاصر. مرجع سابق، ص ١١

الثقافة فى مواجهة العصر —————

وغيرها من المقولات التى تهدف أساساً لتدعيم فكرة ثقافة العولمة أو بالأحرى ثقافة الكوكلة أو الأمركة، وتحاول أن تنفى وجود تعددية ثقافية، ومن ثم تنفى وجود الطابع القومى أ، القوميات المختلفة، والهويات الثقافية المتميزة.

وشكلت قضية القومية والتعددية الثقافية محور الجدل السوسيولوجى الدائر فى الغرب وفى الشرق أيضاً حيث مثلت قضية القومية العربية صلب الفكر السوسيولوجى العربى فى الستينيات بيد أن نكسة ٦٧، كانت بمثابة نقطة تحول فى طريق التشرذم أفسحت الطريق أمام النزعات العنصرية بين المجتمعات العربية، فصار هناك جدل فكرى واسع بين فكرة القومية العربية، والشخصية العربية، والهوية العربية من جانب وبين فكرة التعددية الثقافية والخصوصية الثقافية التى تميز دول الخليج العربى، عن مصر، ودول المغرب العربى، وبلاد الشام، وصار هناك اتجاه متصاعد لتفتيت الهويات الثقافية العربى، فبلاد الشام يتصاعد فيها اتجاهات ترى ضرورة التمييز بين الهوية الثقافية للمجتمع السورى والمجتمع اللبنانى. ونرى اتجاهات أكثر تفتيتية تغالى فى التمايز الثقافى فى داخل المجتمع الواحد فتميز الهوية الثقافية للمسيحية عن الموارنة فى لبنان مثلاً، وتميز بين الهوية الثقافية لعرب سيناء عن مصر، وتميز بين الوجه البحرى القبلى، وبين النوبيين وسائر الشعب المصرى على سبيل المثال.

وانى أرى أن طابع الشخصية القومية، أو الهوية الثقافية - كما يجب البعض أن يطلق عليها - تحوى داخلها التمايز دوماً فقد لأسباب توحيدها وانسجامها، ومن ثم فإن الميل لتفتيت الهوية الثقافية إلى هويات متفرقة، وإلى مجتمعات صغيرة داخل جسم المجتمع الواحد إنما هى محاولة أيديولوجية تسعى لتفتيت الهويات الثقافية القومية لإفساح الطريق لهيمنة الثقافة الكونية أو عولمة الثقافة وفقاً للرؤية والنموذج الأمريكى.

رابعاً - الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية (*)

يمكن القول أن الدراسات والكتابات العلمية العربية التي عالجت موضوع الشخصية القومية العربية محدودة للغاية، ويغلب عليها الطابع التأملى، وتفتقر لشروط البحث العلمى بمعناه الدقيق.

وتنقسم دراسات الشخصية القومية العربية إلى:

١ - دراسات تتحدث عن الشخصية العربية دوئماً تميز بين شعب عربى وشعب آخر: ولعل من أبرز هذه الدراسات التى يحلو للكتاب الإسرائيليين والأمريكيين الرجوع إليها دائماً لازدحامها بالصفات السلبية للعرب - كتاب سنية حمادى.

وهناك دراسات أخرى تتحدث عن الشخصية العربية - على إطلاقها وتنقسم إلى دراسات تركز على إبراز سلبيات الشخصية العربية، - وتختلف عن دراسات سنية حمادى فى كونها بمجرد

- ★ نظراً لأهمية كتاب د. السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، فقد رأيت الاعتماد عليه بصورة أساسية فى مناقشة قضية الهوية العربية بين القومية والتعددية الثقافية، وفى مناقشة قضية الهوية العربية بين القومية التعددية الثقافية، مع الاستعانة بعدد من المراجع التى ترصد المرحلة الراهنة من مشكلة الهوية العربية فى مواجهة العولمة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:
- جورج لارين، الايديولوجيا والهوية الثقافية: الحداثة وحضور العالم الثالث.
 - دوتى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية.
 - الفصل الخامس من كتاب د. فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، وهذا الفصل بعنوان: الاتصال الثقافى بين الثقافتين الجزائرية والفرنسية.
 - كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة لحظوظ الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، سلسلة عالم الفكر، ع ٣٤، مج ٢٩، يناير - مارس ٢٠٠١.
 - فيصل محمود الغرابية، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة، مجلة شئون عربية، ع ١١، شتاء ٢٠٠٢.

انطباعات وتعميمات جارفة ومنها كتاب «أزمة التمدن العربى» لمحمد وهبة وكتيب لدثر عبد الرحمن الطيب بعنوان «أزمة المجتمع العربى المعاصر»، وبعد ذلك ظهرت دراسات متكاملة عن الطابع القومى للشخصية العربية لباحثين وكتاب عرب.

٢ - هناك دراسات عربية علجت الشخصية القومية لشعب عربى بعينه، ولكنها دراسات محدثة من أبرزها دراسة على الوردى عن لدراسة طبيعة المجتمع العراقى^١ وبحث جابر عبد الحميد عن «الشخصية العراقية» ويتميز بأنه من الدراسات الإمبريقية الرائدة التى طبقت أساليب البحث فى علم النفس على عينة من الطلاب العراقىين. وتبع ذلك عدد من الدراسات المتفرقة تذكر منها على سبيل المثال دراسة ليفون مليكايان وجهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المتوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين^(*). وهى تمثل نموذج للشخصية الخليجية عامة وللشخصية القطرية خاصة، وترى أن الشباب القطرى يسعى لأن يظهر أمام الآخرين بمظهر القوة وحفاظاً على كرامتهم وكرامته فهو لا يريد أن يمس شعوره أحد.

وهناك نموذج لدراسات الشخصية العراقية فى كتاب الدكتور الوردى دراسة فى المجتمع العراقى: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربى الأكبر فى ضوء علم الاجتماع الحديث، وهو هنا يؤكد على أن الوطن العربى له صفات عامة مشتركة بين العرب، ولكن ذلك لا ينفى أن كل قطر عربى له تاريخه الخاص من التواحيى السياسية والاقتصادية والمدنية وما أشبه.

★ انظر:

- ليمور ميكايان، جهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المتوالية القطرية: دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين، منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

ومن الدراسات التى توضح تفرد الشخصية التونسية دراسة الشخصية التونسية خصائصها ومقوماتها للدكتور البشير بن سلامة، ويؤكد فيها على أن هناك أمة تونسية متميزة عن الأمة العربية، فهى أمة ذات ثقافية متميزة فى إطار الحضارة العربية الإسلامية، ولقد اعتمد فى تفرقة تلك على أن الحضارة يمكن أن تشمل عديداً من الثقافات.

وهذه مجرد أمثلة محدودة من الدراسات التى عينت بدراسة بعض الشخصيات الإقليمية العربية، والتى تركز جميعاً - كقاعدة إقليمية باعتبار أن هذا هو الذى يبرز عن غيرنا من الشخصيات الإقليمية من ناحية، وعن الشخصية العربية باعتبارها النسق الرئيسى من ناحية أخرى.

ومن الجدير بالذكر أيضاً أن هذه الدراسات والبحوث أجريت بغرض الفهم العلمى للشخصية القومية العربية بوجه عام، أو للشخصية القومية العربية فى بعض الأقطار بوجه عام، أو للشخصية القومية العربية فى بعض الأقطار العربية بوجه خاص. غير أن حرب ١٩٦٧ قد أدت إلى ظهور سيل من الدراسات العربية والغربية لدراسة الشخصية العربية كل من مدخله الخاص، وكل يحمل توجهه الأيديولوجى الذى يعبر عن حقيقة صورة الشخصية العربية فى عيون الغرب والعرب على حد سواء - وهذا ما أحاول رصده فيما يلى.

(أ) الشخصية العربية بين صورة الذات ومرآة الآخر:

ارتبطت صورة الشخصية العربية فى عيون العرب وفى عيون الغرب، بتطور علاقة المجتمعات العربية بالمجتمعات الغربية. وكلما احتدم الصراع العربى الغربى كلما ظهرت حاجة ملحة لدراسة المجتمعات الغربية للمجتمعات العربية، وحديثاً ومع تصاعد حلة الصراع العربى

الغربى تظهر الحاجة الملحة لدى العرب لفهم أنفسه، أو لنقد أنفسهم. وهذا ما سنحاول تحليله فيما يلى.

(ب) تطور الصراع العربى الغربى وصورة الشخصية العربية:

يمكن القول أن هناك منذ القرن السابع حتى الآن أربع لحظات كبرى للمواجهة، تمت بين الغرب والعرب. وفى هذه المواجهات كان كل طرف ينظر للآخر ويصوغ له صورة محددة، وكانت مكونات هذه الصورة تختلف من مرحلة لأخرى وفقاً لما إذا كان كل طرف منتصراً أم مهزوماً قاهراً أم مقهوراً. وهذه المراحل الأربع هى:

١ - الغزو العربى الذى تم فى القرنين السابع والثامن:

وتمثل تلك المرحلة، مرحلة المد العربى واحتلال الأندلس والتفاز حتى أعماق فرنسا، حيث أغرقت اللغة والحضارة العربية أوروبا. ولقد كانت معرفة العرب والأوربيين ببعضهم البعض محدودة، وكانت تلك العلاقة تتسم بالطابع العدائى حيث نظرت أوروبا للعرب باعتبارهم شعباً غازياً مبشراً بدين مغاير لدينهم، ومن هنا وقفت أوروبا من العرب فى هذه المرحلة موقف الدفاع عن دينها وحضارتها وجماع كيائها، ولذلك سادت صورة عدائيه عن العرب فى العالم الأوروبى.

٢ - الحروب الصليبية من القرن الحادى عشر حتى القرن الثالث عشر:

اتخذت الحروب الصليبية من الصليب شعاراً لها، وتخلص الأرض المقدسة هدفاً تسعى لتحقيقه. وقد كانت هذه الحروب فى أحد جوانبها نوعاً من أنواع الأخذ بالثأر من العرب. واتسمت هذه المرحلة باعتدال صورة العربى فى أعين الأوربيين على عكس المرحلة السابقة فقد تمرف الأوربيون على الجوانب الإيجابية فى الحضارة العربية.

ولقد استمرت «الروح الصليبية» محركاً رئيسياً للتاريخ الأوروبى لم يتوقف أثره وإن خفت حدته مع بداية القرن السابع عشر، ومع انتصار الأوربيون على الدولة العثمانية، ساد اتجاه لدى الأوربيون بلخبط من شأن العرب، خاصة بعد دخول العالم العربى مرحلة التخلف الحضارى.

٣ - مرحلة الغزو الاستعماري.

لقد ترك الغزو الاستعماري للعالم بصماته على سكان العالم العربى الذين وقعوا تحت سيطرته. وتبلورت النزعة العنصرية ضد العرب فى هذه المرحلة، فلم يفتح الغرب بالاستقلال الاقتصادى للعالم العربى ولكنه عمل على استعمار الشخصية. وفى نفس الوقت عمل الغرب على ترويج صورة مزيفة عن العرب، وتتسم بالإجمال وتركز على قصور العرب وتخلفهم، كجزء من النظرة العنصرية للعرب، التى تبرر استعمارهم، سنجده من بعد على أيدى ممثلين جدد للفكر الغربى، ومن بعدهم للفكر الإسرائيلى لكى ييسط نطاقه فيشمل تزييف صورة الشخصية العربية بكل مقوماتها الأساسية.

٤ - مرحلة التحرر من الاستعمار:

ويظهر كل طرف من الأطراف العربية والأوروبية فى تلك المرحلة باعتباره حراً وله حقوق ماثلة للآخر تماماً، ولكن ذلك يمثل ظاهر الصورة فقط، أما الحقيقة فهى أن الغرب قد استطاع أن يبقى له رأس حربة فى المنطقة، فمثلاً فى إسرائيل المدعومة بالولايات المتحدة الأمريكية. ولقد شكل ذلك صلب السجال الفكرى الدائر فى المراحل التالية، التى صيغت خلالها صورة الشخصية العربية فى أعين الغرب والإسرائيليين، والعرب أنفسهم.

تجهت إسرائيل والولايات المتحدة فى فرض صورة متذبذبة للشخصية العربية من خلال الترسانة الإعلامية التى استخدمتها بذلك

الثقافة فى مواجهة العصر ————— ١١

شديد قبيل وائله وعقب حرب ١٩٦٧، وحتى أن تلك الصورة وجدت سبلها لدى الكثير من الكتاب والباحثين العرب أنفسهم.

٥ - مرحلة ما بعد نكسة ٦٧:

جاءت دراسات الشخصية القومية العربية فى التراث الإسرائيلى والغربى وحتى العربى مؤكدة على أن الهزيمة التى لقيها العرب نتيجة للضعف فى الشخصية القومية، وفى النسيج القومى، وفى الروح القومية، وكذلك فى المفاهيم الرئيسية السائدة.

ويمكن أن نميز فى التراث العلمى الغربى عن المجتمع الغربى والشخصية الغربية، بين غطتين من البحوث والدراسات.

• النمط الأول: يتسم بما يمكن أن نطلق عليه - بتعبير برجسون - بالفهم التعاطفى Sympathetic Understanding ويكشف عن ترحد الباحثين مع موضوع دراستهم، فدرسوا العرب من خلال ماضيهم وحضارتهم الأصلية والمشكلات التى يعانون منها فى الوقت الراهن.

• النمط الثانى: يتمثل فى البحوث المتنوعة التى تصدر عن باحثين متحيزين ضد العرب مما يدفعهم التشوية المعتمد للوضع الراهن للمجتمع العربى والشخصية العربية.

ويمثل «جاردنر» النمط الأول من الباحثين، حيث يتبنى منهجاً حضارياً وليس سياسياً، ويرى أن الشرق الأوسط العربى سبق وصفه بأنه «مسيكسائى» (Mosaic) وذلك لأنه يتضمن الوحدة والتنوع معاً، هذا التنوع الذى قد يصل أحياناً للتضاد.

ويرجع «جاردنر» ذلك التنوع والتضاد إلى تعدد الأنساق الحضارية وتعدد اللغات، وتنوع الطبيعة الجغرافية لمنطقة الشرق الأوسط، مما خلق الإحساس بالتنافس والصراعات بين الجماعات المختلفة، وعمق الإحساس بالولاء للجماعات الداخلية. غير أن مصطلح «الفسيفساء» يشير إلى الانساق والنظام إلى جانب التباين، فشعوب الشرق الأوسط ينتمون في غالبيتهم إلى أصل سلالى واحد (هو غطط البحر الأبيض المتوسط Mediterranean) ولهم لغة واحدة هي اللغة العربية، بالإضافة إلى تبنى نسق «دينى - أخلاقى» مشترك. وهناك دلائل تشير إلى أنه فى العقود القادمة وتحت تأثير التحدى الأجنبى فإن هذه الشعور ستوحد مرة ثانية.

ويمثل «مورويرجر» النمط الثانى من الدراسات الغربية عن الشخصية العربية والتي تتسم بالتحيز، فقد أشار «بيرجر» إلى أن التاريخ الاجتماعى للعرب، ونموهم الشخصى قد أنتجا مجتمعاً يسوده الإحساس بالافتقار إلى الأمن، والعداوة والشك، والمنافسة الحادة.

ولقد مثل هذا الاتجاه كتاب عرب وإسرائيليين، ومن بينهم الكاتبة الأمريكية اللبنانية الأصل «سنية حمادى» التى قلمت بكتابها «مزاج أخلاقهم» أداة ثمينة لكل الكتاب الغربيين المتحيزين ضد العرب، وكذا للكتاب الإسرائيليين لتجريح الشخصية العربية.

ومن ثم اتسمت التحليلات الغربية المتحيزة ضد العرب برسم صورة مزيفة للشخصية العربية. أن هذه المحاولات الغربية، تمثل فى الواقع المصدر الرئيسى للباحثين الإسرائيليين الذى استوحوا منه أدلتهم (العلمية) للتدليل على سلبية الشخصية العربية وإيجابية الشخصية الإسرائيلية.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

إذا ما حاولنا التفرقة بين المفهوم العربى والإسرائيلى للشخصية العربية، فإننا بصدد حالة تشويه متعدد للشخصية العربية من قبل العلماء الاجتماعيين الإسرائيليين، وذلك خدمة لأهداف الصفوة الحاكمة الإسرائيلية التى تتركز فى العدوان المستمر ضد البلاد العربية. مما أدى إلى تركيز دراساتهم على الجوانب السلبية، وطمس كل الجوانب الإيجابية فى الشخصية العربية بالإضافة إلى التزييف العلمى الصريح.

أما المفهوم العربى عن الشخصية العربية، وخصوصاً ما تضمنته التحليلات الاجتماعية والحضارية التى كتبت بعد هزيمة ١٩٦٧، فقد انطلقت من منظور نقد الذات العنيف أو بالأحرى جلد الذات مما حدا بها بعيداً عن الموضوعية فركزت على السلبيات وغضت الطرف عن الإيجابيات فى الشخصية العربية.

٦ - مرحلة ما بعد حرب أكتوبر.

لقد غيرت حرب أكتوبر من صورة الشخصية العربية فى عيون العرب، والإسرائيليين، والغرب كله وبدأت دراسات عملية مكثفة عن الشخصية العربية، حاولت أن تكتسب طابع الموضوعية. وإن كانت الترسانة الإعلامية الغربية استمرت فى تشويه الشخصية العربية، والمجتمعات العربية والإسلامية فى العرب وحتى فى المجتمعات العربية نفسها.

٧ - مرحلة ما بعد حرب الخليج وأزمة التعددية الثقافية.

أثارت أزمة حرب الخليج قضية القومية والتعددية، وبدأ من يومها تعاظم الفردية والتعصب للمجتمعات الخلية أو القطرية على حساب الروح القومية. ووقف المثقف العربى مواقف متباينة تراوحت بين ترديد خطاب السلطة السياسية، وبين الجرى وراء المصالح الشخصية، والأفكار

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

الثورية وترديد خطاب الوحدة العربية، وتحليل موضوعات الهيمنة والإمبريالية، والتدخل الأجنبي ومزاعم النظام العالمى الجديد.

ومن ثم برزت على السطح قضايا النزعات القطرية على حساب تراجع أفكار الستينيات عن القومية العربية والشخصية العربية ، والروح القومية العربية.

٨ - العولة ومخاطرها على الهوية العربية.

لقد كان العرب ونظامهم الثمن المدفوع إجحاح مسلسل المخططات الأمريكية والصهيونية. فكان على الأمة العربية أن تتلقى في بداية تكوين هذا النظام ثلاث ضربات موجهة هي زيادة المهجرين اليهود السوفيت للمتوطنين فى فلسطين على حساب أصحابها الشرعيين. وإن تقبل بتقديم رأس الشعب العراقى إلى مقصلة الإمبريالية الأمريكية والأوربية وقرن كامل من عرق أبنائه. ثم ترضى بالاحتلال الأمريكى المباشر لمنطقة الخليج والتحكم فى مصادر نفطة وتصديره ووضع التسعيرة على براميله. ولقد تصدع النظام العربى لصالح النظام الشرق أوسطى والذى تزامن مع المحاولات المحمومة للتكتلات الاقتصادية فى مختلف بلاد العالم، التى تتم كلها تحت إشراف ومشاركة تمهيداً لغرض ما أطلق عليه أخيراً «العولة»^(١).

تلك العولة التى حاكت مؤامرة الغزو العراقى للكويت وغزت مطاعم صدام حسين لتدفعه لغزو شعب الكويت، وتجعل من ذلك - فى رأى - ذريعة للسيطرة على الخليج العربى والثروة البترولية والشرق الأوسط ككل. تلك العولة التى صنعت من النتاج الثقافى العربى غطاءً مشوهاً، يتسم بالانقسام والتجزؤ، ويغيب فيه الحوار الموضوعى والنقد

(١) محمد على حداد، العرب والعولة اشجون الحاضر وغموض المستقبل، مكتبة

مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ص ١٣٧، ١٣٨.

الذاتى، فهو لا يقبل الفكر الآخر، ولا يترك لذاته حرية البحث فى ثقافة الآخر من أجل الذات^(١).

وتلك العولة التى فجرت الكثير من القضايا وطرحت العديد حول العولة ومخاطرها على الهوية العربية، وأقيمت من أجلها المؤتمرات والندوات، وخطت من أجلها مئات الكتب والمقالات والأبحاث.

وتتباين الأفكار بين العولة والهوية الثقافية، والعولة وتجديد الخطاب الثقافى، وصراع الحضارات وحوار الثقافات والعولة وهاجس الهوية. وتتباين مواقف الباحثين بين التبرير والتقييم لمواجهة الكيان القديم الجديد المسمى بالعولة.

وإذا كان هذا هو حال دراسات الشخصية العربية وتطورها فى ظل واقع «سوسيو - تاريخى» قوامه الصراع الحضارى وآلته البحث العلمى الموجه، تحيزاً أو دفاعاً، فما هو الحال بالنسبة للشخصية المصرية، وهل من أوجه اتفاق بين الشخصية المصرية والكيان العربى الأكبر، وهل هناك من خصوصية للشخصية المصرية، وهل هى مستمرة عبر الزمان أم أنها استمرارية التغير الذى يجمع بين التغير والاستقرار، وهل الشخصية المصرية أو الهوية المصرية قادرة على مواجهة العولة؟ كل تلك التساؤلات سوف أحاول مناقشتها من خلال ثلاثة محاور أساسية:

- أولها: رصد وتحليل دراسات الشخصية المصرية.
- وثانيها: مناقشة قضية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية.
- وثالثها: رصد أهم الدراسات المعاصرة للشخصية المصرية، ومناقشة مدى قدرة الشخصية المصرية على التعامل مع العولة سلباً وإيجاباً.

(١) أحمد مجدى حجازى، العولة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧، العولة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٦١.

خامساً - الشخصية المصرية المعاصرة ورحلة البحث عن الذات:

تأثر الباحثون المصريون والعرب بكثير من المفاهيم والنظريات التى بلورها الباحثون الغربيون فى دراسات الشخصية القومية. ومحاول هنا أن نعرض لبعض الدراسات التى تمثل التراث الغلى للشخصية القومية مع التركيز على عدد من النقاط الأساسية:

- ١ - تطور البحث فى دراسة الشخصية المصرية وفقاً لظهورها تاريخياً.
- ٢ - محاولة إبراز المداخل المختلفة لتلك الدراسات والاتجاهات الفكرية التى اتخذتها.
- ٣ - إبراز أهم السمات التى ركز عليها الدارسون سواء كانوا من المصريين أو الأجانب.
- ٤ - إبراز قضية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية وموقف كل دراسة منها.

وحيث إن ما كتب عن الشخصية المصرية من كتابات ودراسات يمثل تراث كبير للدرجة التى تجعلنا لا نستطيع تناول كل ما كتب فى هذا الصدد. فأننا سوف نقتصر فى عرضنا على أهم الدراسات التى تناولت الشخصية المصرية (*).

- ★ سوف نشر فيما يلى إلى أهم ما كتب فى مجال الشخصية القومية المصرية:
- أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى، ط١، دار القراة لجميع، دى، الإمارات العربية المتحدة ١٩٩٢.
 - أحمد زايد، المصرى المعاصر، مقارنة نظرية وامبريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٩١.
 - أحمد أبو زيد، الثقافة والشخصية فى عدد دراسات فى الشخصية، فى مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثانى، يوليو- أغسطس- سبتمبر ١٩٨٢.

- أ. بد. كلوت بكه غة عامة إلى مصر، ترجمة محمد مسعود، ط٢، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٢.
- السيد حافظ الأسود، الصير فى التراث الشعبى المصرى لدراسة أنثروبولوجية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ١٩٩٠.
- أنور عبد الملك، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٣.
- توفيق الحكيم، مصريين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٨.
- جابر عبد الحميد جابر، الشخصية المصرية والشخصية العراقية دراسة مقارنة، فى المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد الخامس، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٦٨.
- حافظ عثمان، فى بعث الأمة المصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
- حامد عمار، فى بناء البشر لدراسات فى التغير الحضارى والفكر التربوى، مركز تنمية المجتمع فى العالم العربى، سمن اللبان، ١٩٦٤.
- حامد عمار، التنشئة الاجتماعية فى قرية مصرية (سلوا)، ترجمة غريب سيد أحمد وآخرون، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، ١٩٨٧.
- حسن حنفى، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، ج١ الدين والثقافة الوطنية، مكتبة مديول، القاهرة، ١٩٨٧.
- حسين فوزى، سندهاد مصرى، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٩٠.
- حسين مؤنس، مصر ورسالتها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- رافت عبد الحميد، ملامح الشخصية المصرية فى العصر المسيحى، روز اليوسف، القاهرة، يناير ١٩٧٤.
- رقت سيد أحمد، وصف مصر بالعبرى «تفاصيل الاختراق» الإسرائيلى للعقل المصرى، سينا للنشر، القاهرة، ط١، يناير ١٩٨٩.
- السيد نصر الدين السيد، القومية المصرية، كتاب اليوم، مؤسسة أخبار اليوم، العدد ٣٦٦، ١٩٩١.
- سمير نعيم أحمد، أهل مصر دراسة فى عبقرية البقاء والاستمرار، ج١، ط١، ١٩٩٣.
- سمير أحمد، أنساق القيم الاجتماعية: ملامحها وظروف تشكلها وتغيرها فى مصر، فى مجلة العلوم الاجتماعية، الكويت، العدد الثانى، السنة العاشرة، يونيو ١٩٨٢.
- سيد عويس، الازدواجية فى التراث الدينى المصرى لدراسة ثقافية اجتماعية تاريخية، دار الموقف العربى، القاهرة، ١٩٨٥.

٢٣٨ — من طرح الشخصية القومية إلى بذا مفهوم الهوية الثقافية —
(أ) دراسات الشخصية المصرية.

إذا كانت دراسات الطابع القومى للشخصية قد نشأت بفعل عوامل سياسية فى المحل الأول حيث أدت ظروف الحرب العالمية الثانية إلى ضرورة أن يفهم الأمريكيون اليابانيين بغرض السيطرة على الحرب، والوصول إلى

- سيد عريس، الخلود فى حياة المصريين الهيئة المصرية «قراءة لتاريخ مصر»، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ط١، ١٩٨٦.
- طه حسن، مستقبل الثقافة فى مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج١، ١٩٩٣.
- صبحى رحيلة، فى أصول المسألة المصرية، مكتبة مدبولى، القاهرة، (د ت).
- عاطف وصفى، الثقافة والشخصية «الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية»، دار المعارف بمصر، ط١، ١٩٧٥.
- عباس محمود العقاد، سعد زغلول «كتاب الهلال» سلسلة شهرية تصدرها دار الهلال، العدد ٤٥٢، أغسطس ١٩٨٠.
- عبد الحميد الكاتب، قراءات ودراسات عن مصر والمصريين، كتاب اليوم، يصدر عن أخبار اليوم، العدد ١٨٠، فبراير ١٩٨١.
- عصام الدين حواس، استراتيجية بناء الإنسان المصرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.
- لويس كامل مليكة، قراءات فى علم النفس الاجتماعى فى الوطن العربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد الخامس، ١٩٩٠.
- محمد العزب موسى، رحلة تاريخ مصر، المركز العربى للصحافة، القاهرة، ط٢، ١٩٨٠.
- محمد شفيق غربال، تكوين مصر عبر العصور، سلسلة تاريخ المصريين (٤٢)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠.
- محمد حسين شمس الدين، بناء الإنسان المصرى فمن واقع تاريخه، أصالته قيمه، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٧٨.
- مصطفى نبيل كان ياما كان، النهضة ولغز «الشخصية المصرية»!، فى مجلة الهلال، دار الهلال، القاهرة، نوفمبر ١٩٩٠.
- ميلاد حنا، الأعملة السبعة للشخصية المصرية، دار الهلال، القاهرة، ط٣، ١٩٩٣.
- نادية حسن سالم، الشخصية القومية المصرية من واقع تحليل المضمون الأمثل الشعبية، فى المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد ١٨، سبتمبر ١٩٨٨.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

سلم دائم فإن دراسات الطابع القومى للشخصية المصرية قد نشأت فى فترة سابقة على ذلك بكثير ولنفس العوامل السياسية أيضاً، حيث اهتم الرحالة والمستشرقون بدراسة الشخصية المصرية ليسهل احتلالها وإحكام قبضة المستعمر على مصر وشعبها.

فنجدهم يرددون يتحدث عنها فيما قبل الميلاد يصف أرضها ونهرها، ويتحدث عن أشتهم من الفراعنة، ويصف عادات المصريين وعقائدهم الدينية وأعيادهم وطقوسهم المتصلة بالموت خاصة، وما يرتبط بها من معتقدات حول خلود الروح، وتحوى كتب المؤرخين اللين عاشوا فى مصر وكتبوا عنها فى العصور المختلفة أوصافاً كثيرة لعادات المصريين وأسواقهم وطقوسهم، ونشير فى هذا الصدد إلى أعمال ابن اياس والمقرئى، والجبرتى وعلى مبارك فالبرغم من أن أعمال هؤلاء قد كتبت بغرض التأريخ أو وصف الأحداث أو حتى بغرض الإرشاد الدينى إلا أنها تحوى الكثير عن عادات المصريين وتراثهم وأساليب حياتهم. ولا يتسع المقام هنا للحديث عن هذه الأعمال، ولنتنقل بسرعة إلى تاريخ مصر الحديث حيث شملت بداية هذا التاريخ عملاً هاماً يحوى الكثير عن مصر والمصريين. ذلك هو كتاب (وصف مصر) الذى ألفه علمه الحملة الفرنسية. ويقع هذا الكتاب فى عدة مجلدات، نخصص أحدها لوصف عادات المصريين ومعتقداتهم وهذه الدراسة، وإن كانت غير متعمقة وانطباعية إلا أنها تحوى أوصافاً للمصريين ظلت عالقة فى أذهان الباحثين حتى يومنا هذا، وهى فى معظمها أوصاف يتضح فيها بجلاء المقابلة بين صفات المجتمع الشرقى العربى والمجتمع الغربى. فالمصريون متدينون، يتمسكون بالتراث حاملون، ذوو ملامح جامدة يتسمون بالبلادة والكسل والتحمل واحترام كبار السن، ويقدمون الأولياء والموتى^(١).

(١) أحمد زايد المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٣ - ١٤.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

ومن ثم أكدت تلك الدراسة على ثبات وجود الشخصية المصرية وخرجت بنتائج إنطباعية، عممتها على كل فئات الشعب المصرى وطبقاته دون مراعاة للاختلافات الموجودة بينهما، ودون مراعاة لعنصر الزمن والتاريخ، فوضعت سمات الشخصية المصرية فى قوالب جاملة لا تتغير.

ولقد ظهرت بعد ذلك - خاصة فى فترة الاحتلال الإنجليزى - دراستان هامتان. الأولى ألفهما أحد الآباء المسيحيين، ونشرت عام ١٩٨٣، وهى دراسة الأب هنرى عيروط عن الفلاحين. والدراسة انطباعية فى المحل الأول وهى تحوى بين دفتيها معظم الصفات: القدرية والكسل واللامبالاة وعدم القدرة على تحمل المسؤولية، والاعتقاد فى الخرافات، وعدم القدرة على التفكير العلمى السليم. أما الدراسة الثانية فهى دراسة المستشرق الإنجليزى وليم لين والتي ترجمت إلى اللغة العربية بعنوان «المصريون المحدثون: شمائلم وعاداتهم» وتعد الدراسة أهم وأعرق من دراسة عيروط ولم تمل إلى إصدار أحكام عامة عن المصريين، بل أكتفت بعرض جانب من عادات وتقاليده سكان مدينة القاهرة على وجع الخصوص.

وهكذا جاءت إرهابات التفكير حول شخصية الشعب المصرى من خلال الأجانب الذين اتسمت آراؤهم بأنها ذاتية وشخصية نابعة أساساً من موقف استشراقى، يتم من خلاله دراسة المجتمعات الشرقية فى ضوء النموذج المتمثل فى المجتمعات الغربية، هذا فضلاً على أن معظم الأوصاف التى وصف بها المصريون، تعتبر صفات سلبية عمد المستعمرون إلى نشرها والترويج لها لكى يجدوا من خلالها مبرراً لاستعمارهم. ولعل تأثر الدارسين المصريين بهذه الآراء الانطباعية عن الإنسان المصرى أكبر دليل على لجحاح أهداف المستعمرين^(١).

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٤.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

ومع ذلك تميزت فترة الاحتلال الإنجليزى بظهور مفكرين مصريين من أمثال عبد الله النديم، ومحمد عبده، والدكتور / هيكل، والدكتور/ طه حسين، وعباس محمود العقاد، وتوفيق الحكيم، حاولوا تناول قضية الشخصية المصرية فى كتاباتهم تحت مسميات مختلفة كالروح المصرية، والعقل المصرى، ورغم انتشار روح القومية فى كتاب محمد عبده وعبد الله النديم، إلا أن الظروف السياسية التى أدت إلى مطالبة المصريين بالاستقلال وإلى عاطلة المستعمر فى منح هذا الحق، دعى المستعمر إلى أن يوجه إلى المفكرين المصريين وزعماء مصر سؤالاً هاماً وهو هل مصر دولة لها شخصية أم أنها جزء من السلطة العثمانية؟!، وهل مصر لها هوية؟! وقام مثقفى مصر من أمثال توفيق الحكيم وعباس محمود العقاد وطه حسين للرد على ذلك فى كتاباتهم.

ونجد مثلاً لذلك كتاب توفيق الحكيم «صورة مصر بين عهدين» تناول فيه فصل بعنوان «رحلة حول الشخصية المصرية» دافع فيه دفاعاً عن الشخصية المصرية أو شخصية مصر وروح مصر. وحاول من خلال الفصوص فى الأدب والتاريخ والأحياء الشعبية المصرية، البحث عن روح مصر وشخصيتها، مؤكداً دوماً أن مصر لها شخصية خاصة يعرفها الشعب المصرى. ولكنه كان دائم المقارنة بينها وبين الحضارة الغربية متمنياً دوماً وصول مصر إلى مستوى التقدم الأوروبى، ومستشهداً بسنوات الجند والحضارة التى طلما عاشتها مصر.

وكذلك كان لكتاب عباس محمود العقاد «سعد زغلول... سيرة ونجدة» أهمية كبيرة فى محاولة إبراز الشخصية المصرية من خلال سعد زغلول، كما أنه يستمد أهميته أيضاً من الفصلين الأولين للكتاب، حين يتحدث المؤلف عن طبيعة الأمة المصرية فى أوهام الآخرين، وعن هذه الطبيعة فى حقيقتها.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية —————
ولقد حاول من خلال الفصل الأول ضحذ الافتراءات والأوهام التي طالما روجت لها شعوب افترت على المصريين في العصور القديمة وعلى افتراءات المستعمرين، التي ثبتت في عقول الناس، وفي عقول المصريين، وأصبحت كالحقائق المقررة.

والطبيعة المصرية - عند العقاد - تبدو طبيعة استتائكية جامدة، لا تتعرض لعوامل النمو، إن لم يكن التغير، فهي واحدة منذ القدم. وتفسير ذلك يرجع من ناحية إلى ظروف المرحلة التي عاشها العقاد - كابن لثورة ١٩١٩- وظروف المرحلة التي ظهر فيها الكتاب - الحصار المد الوطني ويأس الكثيرين من إمكانية التغير - إلا أن هذه المحاولة تكتسب أهميتها في كونها محاولة عقلانية لا وجدانية في تفسير الشخصية المصرية^(١).

أما كتاب د. طه حسين مستقبل الثقافة في مصر فقد كثر فيه الحديث عن الشخصية المصرية تحت ما أسماه د. طه حسن العقل المصري، ولقد أنبرى د. طه حسين في الدفاع عن العقل المصري وعراقته وأصالته الضاربة في قلب التاريخ، محاولاً دوماً التأكيد بأن العقل المصري لا يقل أبداً عن العقل الأوروبي، محاولاً دائماً إزالة الوهم القائل بأن العقل المصري أدنى وأقل تطوراً ورقياً من العقل الأوروبي. فنجلة يقول «إن الواجب الوطني الصحيح بعد أن حققنا الاستقلال وأقرنا الديمقراطية في مصر إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد لنمحو من قلوب المصريين أفراداً وجماعات هذا الوهم الأثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوربي، وفطروا على أمزجة غير الأمزجة الأوربية، ومنحوا عقولاً غير العقول الأوربية»^(٢).

(١) عباس محمود العقاد، سعد زغلول، دار الهلال، العدد ٥٢٤، أغسطس ١٩٨٨، ص ٥.

(٢) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ج ١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ٣٨.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

ولقد أكد د. طه حسين أن الشخصية المصرية ثابتة مستمرة ولا يمكن أن تُمحى فتجده يقول: «أفتستطيع الآن أمه مهما تكن أن تمحو الشخصية المصرية أو تعرضها للخطر؟» ولجده يؤكد أن انفتاح مصر على الثقافة الأوروبية وأخذها بأسباب الحضارة لن يفيئها، لأن لها شخصيتان ودينها الذى يحفظها من الدوبان فى حضارة الإنجليز. فتجده يؤكد على ذلك قائلاً: «كلا ليس الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة»^(١).

ومن ثم نجد أن تلك المرحلة من كتابات الشخصية المصرية، امتازت بأنها كانت تمثل دفاع مثقفى مصر عن هويتها وشخصيتها ضد الهجمة الشرسة للمستعمر الذى حاول تآوة أن يؤكد أوهاماً عن سلبيتها وخضوعها واستسلامها المستمر، وتارة أخرى يؤكد ضعفها ودونيتها بالمقارنة بعقلية الأوروبي المتطورة. ومن ثم نجد أن تلك الكتابات لم ترق بعد إلى درجة الدراسات العلمية المتخصصة، القائمة على منهج علمى وبيانات امبيريقية واضحة ولكن هذا لا يقلل أبداً من شأنها كدراسات رائدة سبقت فى ذلك الوقت الدراسات العلمية المتخصصة فى مجال دراسات الشخصية القومية فى الغرب». كما ركزت تلك الدراسات على فكرة ثبات الشخصية المصرية وعلى مناحى قوتها عبر العصور، وعذرها فى ذلك أنها جاءت كدفاع عن هجوم الأفكار التى كان يروجها المستعمر فى دراساته وكتاباته الرحالة والمستشرقين عن مصر فى ذلك الوقت، ومن ثم نظرت دراسات تلك المرحلة إلى الشخصية القومية على أنها سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى شعب معين. «وهذا التعريف النفسى البسيط يعكس المفهوم الشائع العامى والساذج عن الشخصية القومية».

(١) طه حسين، مرجع سابق، ص ٥٤.

ومن ثم بدأ بعض المصريين فى الاهتمام بدراسة الشخصية القومية المصرية دراسة علمية، بتأثير من التراث العالمى الذى أدخل المفهوم إلى دائرة الضوء فى أثناء الحرب العالمية الثانية. ولكن دخول المفهوم إلى دائرة الاهتمام فى مصر قد تأثر ولا شك بعوامل سياسية محلية. فبداية دخول المفهوم تأثر بالنهضة المصرية فى الستينات حيث كان الدافع وراء الاهتمام بشخصية مصر دافعاً تنموياً. وكانت الدراسات التى ظهرت فى هذه الفترة أقل بكثير من سيل الدراسات التى بدأ فى الظهور بعد عام ١٩٦٧. وكان الدافع وراء الدراسات بعد عام ١٩٦٧ هو محاولة الدفاع - بشكل مباشر - عن مصر بعد الهزيمة أو محاولة إيجاد للهزيمة التى لحقت بالعرب عام ١٩٦٧.

وكانت دراسات حامد عمار من أول الدراسات التى خلعت دراسات الشخصية بطريق مباشر أو غير مباشر. فدراسته عن «التنشئة الاجتماعية فى قرية سلوا» من أهم الدراسات التى يعتمد عليها الباحثون الأجانب فى الحديث عن مصر، وعن ريفها على وجه الخصوص. وبالرغم من أن الدراسة تركز على التنشئة الاجتماعية، إلا أنها تحوى إشارات صريحة عن شخصية سكان القرية. فقد ركز عمار - فى الفصل الثالث من الدراسة - الذى دوس فيه الحياة العامة فى القرية - على إبراز بعض السمات التى يتسم بها سكان القرية. ومنها الاهتمام الكبير بالنواحي القدسية والطقوسية والتدين الشديد الذى يتبدى فى وضوح مفاهيم الحلال والحرام، والطهارة والنجاسة، والربط الواضح بين التقصير فى أداء الواجبات الدينية والإصابة بالمرض أو الفشل فى الحياة، والمكانة العالية التى يحتلها رجال الدين فى المجتمع.

وفى عام ١٩٦٤ الحق حامد عمار هذا الدراسة بدراسته المشهورة المعنوية «فى بناء البشر» وطرح فى هذه الدراسة مفهوم «الشخصية

الثقافة فى مواجهة العصر —————

الفهلوية كنمط عام للشخصية المصرية تندرج تحته سمات تسمى شخصية «الفهلوى» وتنحصر هذه السمات فى ست سمات أساسية هى: القدرة على التكيف السريع لاختلاف المواقف، النكسة المواتية، والمبالغة فى تأكيد الذات، والنظرة الرومانسية للمساواة، وإثارة العمل الفردى على العمل الجماعى، والرغبة فى الوصول إلى الهدف بأقصر الطرق. وبرغم الانتقادات التى يمكن أن توجه إلى هذا التعميم - حيث يبدو انطباعياً وعاماً، ولا يميز مثلاً بين ساكن الريف والمدينة، وفضلاً عن عدم التعريف الدقيق لكلمة «فهلوى» وسياقات استخدامها فى الحياة اليومية - بالرغم من ذلك إلا أن الدراسة قد تركت تأثيراً بالغاً إلى حد دفع البعض إلى استخدام هذه السمة - نعى سمة «الفهلوة» - التى يتسم بها المصرى لتفسير هزيمة ١٩٦٧^(١).

كذلك لم تهتم الدراسة بتوضيح مدى استمرارية تلك السمة أو تتبع جذورها فى المجتمع المصرى، وإنما أطلقتها وجعلتها هى السمة الغالبة على شخصية المصرى، خاصة الإنسان الحضرى. ولقد أهتم بعض الباحثين فى حقبة الستينات بدراسة سمة التفكير الخرافى عند المصريين ومن هذه الدراسات، الدراسة التجريبية النفسية التى أجراها محيىب أسكندر ورشدى فام. ولكن من أهم الدراسات التى اهتمت بهذه الظاهرة ضمن سياقات أخرى دراسات سيد عويس. الذى أبرز فيها بوضوح خصائص الإنسان المصرى فى علاقاته بالعالم المنظور وغير المنظور أو فى حركته بين العلمانى والمقدس وتصور شخصية الإنسان المصرى هنا كما لو كانت واحدة ومستمرة عبر الزمن تستلجم عناصر من ثقافات مختلفة تاريخية ومعاصرة على حد سواء. فليس هناك عظيم اختلاف بين شخصية المصرى الفرعونى وشخصية المصرى الحديث. ولعل هذا هو أضعف ما فى دراسات سيد عويس. حسب أن له إطاره

(١) أحمد زايد المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٦ - ١٧.

الخاص. ومنهج الخالص الذى لا يرمى بالأساس إلى دراسة الشخصية القومية بقدر ما يرمى إلى رصد ظواهر ثقافية فى المجتمع المصرى.

ولعل دراسة نعمات فؤاد الصادرة فى نفس عام الهزيمة تدخل فى نطاق الدراسات التى تدافع بحساسة عن الشخصية المصرية. وهى تنتمى إلى الاتجاه الطبيعى الذى يرى أن الشخصية إنما هى نتاج للبيئة، فهى تؤكد على أهمية دور النيل فى صنع شخصية مصر والإنسان المصرى وحضارته، كما تؤكد على استمرار الحضارة المصرية عبر التاريخ. والدراسة مقعمة بالشفونية التى يغلب فيها حب الوطن على التحليل الموضوعى. لقد تتبع فى هذه الدراسة شخصية مصر (وليس الشخصية القومية للمصريين) منذ عهد القراعنة. وإن كانت قد أردقت كتابها فى طبعته الجديدة بفصل عن «سليبات الشخصية المصرية» محاولة بذلك أن تغلب على القصور الذى جاء بها إطراؤها الشديد على شخصية مصر وشعبها. وهى كثيراً ما تخلط بين شخصية مصر وشخصية الإنسان المصرى، فتجدها تقول «لعل بلداً من بلاد الأرض كما يقول الدكتور/حسن مؤنس لا تصدق على حضارته صفة الاستمرار كما تصدق على مصر»، ثم نجدها تقول بعد ذلك تقول «يقول بترى فى كتابه الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة» عن الشعب المصرى «شعب مجد قوى، يعتوره الضعف كبل يضع مثات من السنين، سنة الله فى خلقه فتعرض بلاده للغزاة من الجنوب ومن الغرب ومن الشرق، فيتعرض لمؤثرات مختلفة ولكنه على الرغم منها ظل يحتفظ بطابعة وصفاته القومية، وشخصيته الواضحة المعالم»^(١).

وهى هنا تشترك مع كتابات الرحالة والمؤرخين والأدباء فى رؤيتها للشخصية المصرية على إنها سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى

(١) نعمات فؤاد، شخصية مصر، مرجع سابق، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

شعب معين، ومن ثم فهى لا تعتمد على نظرية علمية، وإنما كتابها كتاب أدبى عن شخصية مصر حضارتها وتاريخها ودورها الحضارى والثقافى وليس كتاب عن الشخصية المصرية، ولكن هذا لا ينقص الكتاب حقه كأحد الكتابات الرائدة فى مجال دراسات الشخصية المصرية. ومن ثم فإن دراساتها من الممكن تصنيفها تحت الدراسات ذات المدخل الأدبى فى دراسة الشخصية المصرية وتبنيها للمفهوم البسيط للشخصية القومية^(*).

ولقد أكد جمال حمدان على نقطة استمرارية الشخصية المصرية استمرارية تاريخية، جنسية، ثقافية، سياسية، اقتصادية، وإن كان تأكيده المستمر على استمرارية شخصية مصر والشخصية المصرية لم تمنعه من رصد الانقطاع الثقافى الذى حدث إبان دخول الإسلام واللغة العربية مصر، وما أدى إليه من تدعيم انقطاع المصرى عن ثقافته الفرعونية ومن ثم نجد أن دراسته تلك من أول الدراسات التى لم تقل بحتمة ثبات واستمرارية الشخصية المصرية ثباتاً مطلقاً بدليل رصده التغيرات التى حدثت على كافة المستويات.

وتتنمى دراسة جمال حمدان الموسوعية عن «شخصية مصر» إلى نفس التيار الذى تنتمى إليه دراسة نعمت فؤاد حيث لا يتحدث جمال حمدان فى دراسته عن شخصية المصرى، وإنما يتحدث عن شخصية مصر بنيلها وأرضها وثرواتها الطبيعية وموقعها المتميز وخصائص سكانها. فالكتاب يعتبر بحثاً فى الشخصية الإقليمىة، وليس بحثاً فى الشخصية القومية للمصريين. فموقع مصر وموضعها وطبيعة نيلها الفيضية وتجانسها الطبيعى والعمرانى والبشرى، وتميزها الاستراتيجى، كل هذا يطبع

★ الذى يذهب إلى أن الشخصية القومية تشير إلى سمات وخصائص نفسية معينة تميز المواطن فى شعب معين.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية —————
الشخصية الإقليمية لمصر بطابع معين، وأية أبعاد أخرى للشخصية.
لا تفهم إلا في ضوء هذه الخصائص الإقليمية والجغرافية. ودراسة جمال
حمدان ذات مدخل جغرافي، وتنتمي للاتجاه الطبيعي في دراسة الشخصية
القومية المصرية.

وربما كانت تلك الحتمية الجغرافية لجمال حمدان سبباً في الكثير من
الانتقادات التي وجهت إلى كتاب جمال حمدان «شخصية مصر» كدراسة عن
الشخصية المصرية، فنجد مثلاً د. عاطف وصفي يقول «إن تفسير الشخصية
القومية بالمحددات الجغرافية وحدها يجعل احتمال تغير تلك الشخصية أمراً
مستحيلاً لأنه يتطلب تغيير المحددات الجغرافية أولاً، وهو أمر يتنافى مع
الواقع» كما قال «من أهم تلك الاتجاهات النظرية الجغرافية التي طبقها
الدكتور / جمال حمدان في دراسته القيمة «شخصية مصر» وفيها يقول :
«النظرية العامة التي تقدم تفسير هذه الشخصية الفلته، هي، التقابل
اتلاف أو اختلاف بين بعدين أساسيين في كيانها وهما الموضع والموقع»
ويستطرد د. عاطف وصفي قائلاً: لا تقتصر تلك الدراسة القيمة على تحديد
الشخصية الإقليمية لمصر وإنما تتعرض كذلك لتفسير بعض أبعاد
الشخصية المصرية في ضوء النظرية الجغرافية»^(١). ولكن مع اتفاق مع
د. عاطف وصفي في حتمية جمال حمدان الجغرافية في دراسة شخصية مصر
الأرض والإقليم، فإنني أجدها منطقية خاصة وأنه عالم جغرافي حاول أن
يستنتق المكان ويربطه بالزمان والأحداث والإنسان. وهذا يحسب له
لا عليه. أما النقطة الخاصة بحتمية الجغرافية، فإنها في رأي في غير محلها،
حيث إن دراسته هذه ليست دراسة متخصصة في الشخصية القومية
المصرية، ولكنها دراسة في شخصية مصر وعبقريه المكان.

(١) عاطف وصفي، مرجع سابق، ص ١٨٩

ومن ثم فلا يجب أن نفهم أسفل جمال حمدان عن «شخصية مصر» عل أنها دراسة فى الشخصية القومية. على عكس ذلك أنها تحاول أن تتبلور موقفاً مدعماً بالحقائق الجغرافية والتاريخية والسياسية والإحصائية عن شخصية مصر الأرض والتاريخ والبشر. وشتان الحديث عن شخصية المجتمع بهذا المعنى والحديث عن الشخصية القومية بمعناها المتداول فى التراث العلمى، أقصد شخصية الإنسان الذى يعيش ظروفاً معينة تطبع سلوكه بطابع معين. لقد أدرك جمال حمدان هذه الحقيقة عندما كتب يقول «رغم تركيز الجزء الأكبر من مادة هذا الكتاب فعلاً على بناء الشعب المصرى، وأهل مصر، وسكان مصر بالضرورة علمياً، فإن هذا أساساً دراسة لشخصية مصر البلد والإقليم، لا لشخصية المصرى أو الإنسان المصرى من حيث هو». وما إن انتهى هذا النص حتى طفق حمدان يتهم دراسات الشخصية القومية بأنها دراسات انطباعية ذاتية وأنها ما تزال فى مرحلة البحث الأولى^(١).

وعلى خلاف دراساتى نعمات فؤاد، وجمال حمدان، جاءت دراسات بعض المصرين الذين اهتموا بدراسة الطابع القومى للشخصية المصرية بعد عام ١٩٦٧. ولقد جاءت معظم هذه الدراسات انطباعية تطور فروضاً حول الشخصية المصرية، أكثر مما تتوصل إلى نتائج قاطعة متأثرة فى بعض الأحيان بالافتراضات التى طورها الأجانب عن شخصية الإنسان المصرى وفى أحيان أخرى ببعض الأفكار المشتقة من دراسات التراث الشعبى (الفلولكور) ولقد تمثل هذا الاهتمام فى العدد الصادر من مجلة الفكر المعاصر عام ١٩٦٩، والذى خصص لدراسات عن الشخصية المصرية. ولقد ذهب الباحثون الذين شاركوا فى هذا العدد

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٨.

مذاهب شتى فى إبراز خصائص الشخصية القومية. فالمصرى يتسم بالتصلب النسبى ولا يقبل التغير السريع ويتمسك بالأرض ويتسم تفكيره بالتدين الشديد والقدرية وتقلب المزاج بين الحزن المفرط والفكاهة المفرطة^(١).

وبرغم انطباعية تلك الدراسات وعدم اعتمادها على بيانات أو دراسات امبيريقية، إلا أننا لا يمكن أن ننكر ذلك العدد الصادر من مجلة الفكر المعاصر الذى استطاع أن يرصد بحق عدد كبير من داخل دراسة الشخصية المصرية فى مصر سواء أكان المدخل الأدبى أو التاريخى أو الجغرافى أم السيكولوجى أم الفلسفى أم الأنثروبولوجى أم الموسيقى أم حتى من خلال الفن التشكيلى وفن النحت والعمارة. هذا بالإضافة إلى المدخل السوسيولوجى بالطبع.

ولقد استطاع هذا العدد أن يضع أيدينا على نقطة هامة، وهى أن دراسات الشخصية المصرية فى مصر قد بدأت فى الظهور من خلال اهتمامات الأدباء والمفكرين وكثير من رواد العلوم الاجتماعية فى مصر، فى الوقت الذى ظهرت فيه دراسات الشخصية القومية فى الغرب فى الأنثروبولوجيا ثم علم النفس والاجتماع. ولعل هذا ما يوضح سبب ندرة الدراسات العلمية المتخصصة فى مجال دراسة الشخصية القومية المصرية. ومهما يكن من تحفظات على انطباعية الدراسات التى جاءت فى هذا العدد وعدم اعتمادها على مادة امبيريقية دقيقة، إلا أنها لفتت الانتباه إلى أهمية دراسة الشخصية القومية المصرية، ولجحت فى تطوير كثير من الافتراضات التى يمكن إخضاعها للتحقيق الأمبيريقى.

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ٢٠.

وفى مقابل النقص الشديد فى الدراسات التى تهتم بدراسة الشخصية القومية المصرية فيما بعد عام ١٩٧٣، كثرت الدراسات التى تعالج سمات عامة فى الشخصية العربية لا داعى للخوض فيها هنا. وتدخل دراسة السيد يس التى ظهرت عام ١٩٧٣ ضمن ها التيار العربى فى دراسات الشخصية العربية. بل إن دراسة السيد يس تعد أكثر هذه الدراسات شمولاً. ودراسته تنتمى للمدخل السوسولوجى، وذات اتجاه طبقى، حيث ركزت على دراسة الشخصية القومية وتغيرها فى ضوء غط الإنتاج السائد فى المجتمع الإقطاعى والرأسمالى. ولكن قبول السمات التى ربطها السيد يس بالإقطاع، وتلك التى ربطها بالرأسمالية كسمات متعايشة فى الشخصية العربية (وهذا رأى يظهر بشكل ضمنى من خلال تحليله) لن يخرجنا من دائرة التفكير الغربى الاستشراقى عن الشخصية المصرية، أو الشخصية العربية. فجميعهم يؤكد على تعايش السمات الثقافية المتناقضة. والأفضل أن نوضح كيف تتعايش وما الوظائف التى يؤديها هذا التعايش وشكل استمراريته فى المستقبل^(*).

ولقد ظهرت فى فترة السبعينيات دراسة الدكتور /محمد سعيد فرح عن «الشخصية القومية» والتى تعد دراسة من الدراسات الهام فى مجال دراسة الشخصية المصرية، فهى أولى الدراسات ذات المنظور السوسولوجى فى دراسة الشخصية المصرية فى مصر. واهتم فيها د. سعيد فرح بدراسة مفهوم الشخصية القومية وكيفية تطوره ومدى مساهمة العلوم الاجتماعية فى دراسته، وطرق البحث لدراسته، ثم أفرد الثلاثة فصول الأخيرة للدراسة الصفوة المصرية وتأثيرها على لشخصية المصرية، وتكوين الشخصية

★ السيد يس، الشخصية العربية (بين صورة الذات ومفهوم الآخر)، ط ٤، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.

القومية خلال عملية التنشئة الاجتماعية وتناول فى الفصل الأخير الشخصية المصرية المتغيرة من الاستقرار إلى الليونة.

ولقد أخذت دراسته بمفهوم الشخصية الاجتماعية «لأريك فروم» وأكدت على قضية تغير الشخصية المصرية نتيجة للتغيرات الكبيرة التى لحقت بالبناء الاجتماعى بعد ثورة يوليو، ومن ثم تعد دراسته تلك الدراسات السابقة عليها والتى أكدت على ثبات أو على الأقل استمرارية الشخصية المصرية.

كذلك استعانت دراسته بتحليل الأعمال الأدبية وتاريخ مصر الاجتماعى والسير الذاتية كطريقة لدراسة الشخصية المصرية المتغيرة. ومن ثم تعد دراسته من الدراسات القليلة التى حاولت يجد اتباع المنهج العلمى فى دراسة الشخصية المصرية.

ومع ذلك فإنى أخالفه فى القول بتغير الشخصية المصرية بتلك الصورة المطلقة، فليس هناك تغيراً أياً كان ليسمح بوجود الاستمرارية، فدوماً هناك تغير فى الشخصية ولكنها لا تتغير بحيث تصبح شيئاً جديداً ليس له صلة بما قبل، ولكن هناك دائماً عملية إحلال وتجديد، فالاستمرارية هى دوماً استمرارية تراكمية، يأتى الجديد ليستمدج ويأخذ مكانه مع القديم فلا يحويه ولا هو يحل محله، وخاصة فى المجتمعات شديدة التعقيد والقلم كالمجتمع المصرى، وفى شخصية ألفتة، كالشخصية المصرية.

وإذا كان د. محمد سعيد فرح قد أهتم بدراسة الطابع الاجتماعى للشخصية المصرية، فإن دراسة د. طاهر عيد الحكيم عن «الشخصية الوطنية المصرية» والتى صدرت فى الثمانينات تعد من الدراسات القليلة التى اهتمت بدراسة الشخصية القومية والتأكيد على دراسة الشخصية المصرية

كبنية قومية نظراً لأن العامل القومى - على حد قوله - والذى يقصد به «الوعى بالذات ككيان واحد متماسك»، والتزوع لتأكيد الذات فى مواجهة ما هو خارج عنها أصبح ظاهرة ملموسة بدرجة قوية فى كل مراحل تطور المجتمع المصرى.

ولقد اهتم عدد من الأحكام التى اتخذت صفة الاستقرار فيما يتعلق بتاريخ مصر الاجتماعى، مثل الحكم على الشخصية المصرية بأنها سلبية تميل إلى الخضوع والاستسلام، والحكم القائل بأن دخول الإسلام مصر وانتشار اللغة العربية فيها أحدث انقطاعاً فى تاريخ مصر، والحكم القائل بأن تاريخ مصر الحديثة يبدأ إما بحملة بوناپرت أو بعهد محمد على.

وتعد دراسته تلك دراسة ذات منظور قومى استخدم فيها المدخل التاريخى والاجتماعى، حيث اهتمت بدراسة تطور الشخصية القومية والبنية القومية للمجتمع المصرى من خلال دراسته لتطور حركة الشعب نفسه وسعيه لتأكيد الذات وإعادة بناء الذات، باعتبار أن حركة هذا الشعب هى الملة الرئيسية للتاريخ طبقاً للمفهوم الفلسفى للتاريخ الذى انطلق منه هذا البحث.

ولقد ظهرت فى فترة الثمانينات أيضاً دراسة للدكتورة / فاطمة حسين المصرى «عن الشخصية المصرية من خلال دراسة بعض مظاهر الفولكلور المصرى» وهى دراسة نفسية تحليلية أنثروبولوجية، وكانت تلك الدراسة رسالة الدكتوراة التى حصلت عليها الباحثة من جامعة عين شمس عام ١٩٧٤. ولقد كان من أهم أهداف تلك الدراسة الوقوف على الرتبة والثبت التى يتصف بها مجتمعتا المصرى، والتغير والتقدم الذى يشهده حتى يسعى إليه حتى تكمن النهوض بالشعب المصرى والشخصية المصرية.

ولقد استخدمت أسلوب الفحص الهرموني طبقى أو تفسير الملة القولكورية والتي اعتبرتها اللوغوس لمختلف فئات الشعب، وحاولت من خلال خطابات (Discours) هذا اللوغوس وتحليله أن تصل إلى نتائج ودلالات على وجود اتجاهات عامية يمكن اعتبارها محصلة الشخصية المصرية. واتخذ هذا المنهج أساليب علمية تمثلت فى الملاحظة العلمية غير المباشرة للأمثال العامية والأقوال الشعبية والأغاني الشعبية، وحاولت دراستها وفقاً للمنهج التاريخي، كذلك استعانت بالملاحظة العلمية المباشرة للمخلفات الثقافية على نفسية الفرد وسلوكه، واستخدمت المقابلة الشخصية فى الريف المصرى، وكذلك استعانت بالمنهج السيكلوجي حيث قدمت دراسة سيكولوجية تحليلية للأثار النفسية التى تؤدى بالفرد إلى التعبير عن آلامه وآماله من خلال خطابات «اللوغوس Logos» فيظهر ذلك فى أغنية حزينة، أو مبهجة سارة أو يعبر عن ذاته بالقول الحكيم الذى يسرى مسرى القانون. ثم استعانت بدراسة ميدانية لإيضاح أثر الفنون الشعبية على تشكيل شخصية سكان قرية «كفر حجازى - غربية» مع مقارنتها بقرية أخرى مجاورة. ثم قامت بعمل دراسة ميدانية ثالثة لقرية «كفر حجازى» لتوضيح أثر التنشئة الاجتماعية والتطبيع على سكان القرية فى مقابل دراسة حامد عمار لقرية سلوا بحرى.

ولقد أكدت على استمرارية الشخصية المصرية بقولها: أن الظروف العسيرة التى مرت بمصر خلال القرون الطويلة لم تقو على ابتلاع الشخصية المصرية أو محوها أو حتى تفسير كثير من ملامحها بل كانت تلك الشخصية الأصيلة العريقة قديرة دائماً على إذابة كل غريب، وتحويله إلى عناصر مماثلة. تلك هى الشخصية المصرية. أنها شخصية قوية صامدة حزينة فكهة متدنية تعرف الله ولا تحيد عن الإيمان.

وظهرت فى التسعينات دراسة المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية عن الشخصية المصرية، وقام بإعداد الجزء السوسولوجى من الدراسة الدكتور/ أحمد زايد تحت عنوان «المصرى المعاصر مقارنة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية» ولقد تبنت الدراسة مفهوم الطابع الاجتماعى للشخصية ومفهوم الشخصية المتوالية وقد اهتمت الدراسة بفهم الخصائص التى تصفى على الإنسان المصرى فى سياق جديد، وفى ضوء المتغيرات البنائية التى تشكلها دون أى زعم بأنها خصائص عامة وثابتة. وإذا وجدت تلك الخصائص الثابتة فإنها متغيرة فى وظائفها وفى السياقات التى توجد فيها. ومن ثم تعد تلك الدراسة من الدراسات القليلة التى حاولت النظر بموضوعية إلى خصائص الشخصية المصرية بعيداً عن نظرة الدراسات الاستشرافية التى تسقط على الشخصية المصرية صفات الجمود والثبات. كما أنها من الدراسات القليلة التى اعتمدت على بيانات إمبيريقية حيث استخلمت المقابلة المتعمقة والاستبيان فى دراسة سمات الشخصية المصرية التى حددتها فى «الشك» الثقة، التلبن، العلاقة بالسياسة (من حيث المعرفة والاتجاهات والسلوك)، التوكل والتواكل، الصبر، الفكاهة والمرح، والتفكير الخرافى.

ولكن على الرغم من تبيينها للبنائية التاريخية إلا أنها لم تحاول التعمق فى دراسة السمات التى اختارتها من حيث تطورها وما طرأ عليها من تغير فى المراحل التاريخية السابقة، وإنما حاولت فقط دراسة تلك السمات دراسة آنية، واكتفت عند تحليلها لاستمرارية سمة من السمات بالقول بدور التاريخ مصر الألفى الطويل فى تدعيم استمرارية سمات الشخصية المصرية مع تغير وظائفها.

ومن ثم يتضح أن دراسات الشخصية المصرية سواء أكانت فى صورة كتابات الرحالة والمؤرخين والمستشرقين فى المرحلة الأولى، أم فى

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

صورة كتابات أدبية ثقافية فى مرحلة لاحقة، أو صورة دراسات علمية أنثروبولوجية وسيكولوجية وسوسولوجية... الخ، اتسمت بأنها فى أغلبها كانت دراسات انطباعية إلى حد كبير، وارتبطت بالسياسة إلى مدى بعيد، فكانت تصور الشخصية المصرية فى صورة جمود والثبات والتبلد والسلبية من قبل المستشرقين والرحالة والعلماء والدراسيين الأجانب، وكانت فى حالات كثيرة دفاع عن الشخصية المصرية محاولة للتغيب عن أسباب رقيها، كما فى حالة المثقفين المصريين إبان الاستعمار، كتابات ودراسات المصريين بعد هزيمة ٦٧، غير أن النذر اليسير من تلك الدراسات الذى حاول الإفلات من مأزق الذاتية، وحاول الاستعانة بمنهج علمى واضح، وهى قلة قليلة من الدراسات المصرية. وإن كانت موضوعية الباحث مهما حاول الوصول بها إلى القمة، لا تخلو دوماً من ذاتية، يخلقها وجوده كباحث مصرى يحاول تأكيد ريادتها على شعوب دول العالم الثالث.

ويمثل ذلك صلب الانتقادات الموجهة لدراسات الشخصية القومية حيث أنها كثيراً ما تربط بالسياسة وتقوم من أجلها، وكثيراً ما تربط بذاتية الباحث وثقافته. حيث تخرج معظمها دراسات انطباعية بعيدة عن الموضوعية، حتى وأن حاولت اتباع المنهج العلمى.

ولعلنا فى هذا العرض الموجز قد القينا الضوء على تراث دراسات الشخصية القومية المصرية والمتأمل لهذا التراث بدءاً من دراسات الأجانب، وحتى إسهامات المصريين يجده يعانى من بعض أوجه القصور نستطيع أن نجملها فيما يلى:

- اتسمت دراسات الشخصية المصرية - الغريبة منها والمصرية - بأنها دراسات انطباعية لم تعتمد على منهج علمى وواضح ولم يكن لها تصور نظرى دقيق حتى بداية السبعينيات. حيث بدأت بعض الدراسات الشخصية القومية المصرية فى اتباع منهج علمى واضح.

الثقافة فى مواجهة العصر —

• اختلفت دراسات الشخصية المصرية فى مداخل دراستها، حيث وجدنا دراسات ذات مدخل أدبى، وجغرافى وتاريخى وفلسفى وسيكولوجى وأثنروبولوجى واجتماعى.

• لا يوجد اتفاق حول الخصائص التى يركز عليها الباحثون المصريون، بل أن الدراسات تقوم دون تحديد كامل المفهوم الشخصية القومية، ودون استفادة واضحة بالمفاهيم التى تطورت على المستوى العلمى لخدمة مجال الدراسة بإستثناء الدراسات القليلة التى صدرت فى العقود الثلاثة الماضية.

• ولعل أكثر نقاط الضعف فى دراسات الشخصية المصرية أنها تعمم على الشخصية المصرية فى الفترات التاريخية المختلفة دون اعتبار لتأثير التغيرات التى تتعرض لها البنية الاجتماعية فى كل مرحلة ودون اعتبار لتأثير التغيرات التى تتعرض لها البنية الاجتماعية فى كل مرحلة ودون مراعاة خصوصية كل مرحلة بحيث يشعر المرء وكأن الإنسان المصرى الذى سكن مصر الفرعونية هو نفسه الإنسان المصرى الذى يسكن مصر المعاصرة.

• وفضلاً عن ذلك، فإن معظم الدراسات تغفل طبيعة العوامل البنائية المؤثرة فى تحديد هوية الشخصية المصرية بحيث تركز معظم الدراسات إلى التفسيرات المتداولة دون تحليل بنائى واسع النطاق.

ومع ذلك فإن هذه الدراسات فقد وفقت فى أن تلفت الانتباه - بشكل اقتراضى على الأقل - إلى ضرورة دراسة سمات الشخصية المصرية فى سياق البنية الاجتماعى الذى تنمو فيه، وتأثير العوامل البنائية التاريخية فى تشكيل وصياغة سمات الشخصية المصرية فى فترة تاريخية معينة والظروف التى تعمل على تغير وظائفها.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

كما أن تلك الدراسات قد لفتت انتباهنا إلى قضية هامة، وهى إن إشكالية استمرارية أو تغير الشخصية القومية المصرية، قضية لم تحسم بعد، حيث تناولتها الكثير من الكتابات والدراسات المتخصصة بصورة متحيزة جعلتها تأخذ إحدى اتجاهين، إما الاتجاه القائل بثبات وجود الشخصية المصرية، أو الاتجاه القائل بتغيرها المطلق، ومن ثم فإنه حرى بنا أن ندرس تلك القضية دراسة نقدية متفحصة فى ضوء ما علمناه عن التراث العالى والملى للشخصية القومية، لنصل إلى موقف محدد نستطيع تنبيه ليكون موجهاً لنا فى الدراسة الراهنة.

ثانياً - إشكالية الاستمرارية والتغير فى الشخصية المصرية:

يواجه الدارس للشخصية المصرية بمشكلة هامة وهى مشكلة الثبات النسبى للشخصية القومية عبر الزمان، وقد أدى وجود تلك الخاصية أن اعتقد بعض الباحثين أن المصرى اليوم هو صورة سابقة للمصرى القديم^(١). فأمام تاريخ مصر الحضارى الألفى الطويل، ربما يبالغ البعض بل ويسرف فى المبالغة قائلاً «مصر التى لا تتغير Imutable Egypt»، وربما استنتج البعض الآخر أن روح المحافظة الشديدة والتمسك بالمضى والحرص على تراثه وعدم التخلّى عنه هى طابع قومى عميق الجذور. ولكن مع ذلك ينبغى ألا نبالغ فد تقدير تلك الاستمرارية القاعدية أو القاعدية الاستمرارية. هل يمكن مثلاً، أو يصح فى المنطق أن يقال كما قال «فيدن» عن مصر الحديثة المعاصرة «... أمامك ترقد مصر القديمة بلا تحنيط وإنما محفوظة فى بلمس الشمس وفى غرائز السكان المحافظة» وبالمثل يقول «جوليه» الفلاح المصرى الحديث ونظيره أيام الفراعنة متشابهان جداً لأن تطور البيئة الجغرافية والاقتصادية قد توقف، إن المغالاة الكاسحة هنا

(١) عاطف وصفى، الثقافة والشخصية* الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٥، ص ١٨٩.

وهناك جد واضح، تكاد تصل إلى حد التشويه، ومن ثم فإن الاستمرارية بهذا المعنى إنما تقابل الجمود وترادف الرتابة وتحيل التاريخ نسخة آلية معادة لا وظيفة للزمن فيها سوى التكرار^(١). ومن ثم فإن وجهة النظر تلك إنما تهمل من تاريخ مصر آلاف السنين وما صاحبها من أحداث ثقافية واجتماعية كبرى أدت إلى حدوث تغير كبير فى ثقافة المجتمع المصرى وفى بنائه الاجتماعى وبالتالى فى الشخصية المصرية، وهكذا ظن البعض أن استخدام الفلاح المصرى للفأس أو للمحراث أو للساقية، وهى من عناصر الحضارة الفرعونية، هو دليل على أن الإنسان المصرى لم يتغير منذ قدم، وما يساعد على انتشار هذا التصور وجود بعض الرواسب الاجتماعية التى ترجع إلى عصر الفراعنة، ومن أمثلة ذلك عادات التذور ورثاء الموتى واستخدام بعض الألفاظ ذات الأصل الفرعونى، ولا يمكن إغفال الميل إلى تمجيد الماضى والتغنى بالتقدم الذى أحرزته الحضارة الفرعونية، فإن هذه العوامل فى مجملها أدت إلى الاعتقاد بثبات الشخصية المصرية منذ العصور القديمة حتى الآن فى حين أثبتت الأدلة والشواهد التاريخية خطأ هذا التصور^(٢).

ولقد انقسم الباحثون فى مجال دراسة الشخصية القومية المصرية إلى فريقين، الأول: مؤيد لفكرة ثبات الشخصية القومية المصرية عبر العصور، والآخر: معارض لتلك الفكرة، مؤمن بمقولة تغير الشخصية القومية المصرية تغيراً كاملاً كنتيجة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التى طرأت على المجتمع المصرى فى العقود الماضية. وصارت تلك القضية بين مؤيد معارض، حتى أنه لم يتم بعد الفصل فيها بوضوح، وأن كان لنا أن ندخل هذا

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، ج٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤، ص ص ٥٨١ - ٥٨٢.

(٢) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ١٨٩.

المعترك الفكرى، فإن علينا أن نتناول مقولاتى الثبات والتغير بالنقد والدراسة الموضوعية - محاولين جاهدين البعد عن الذاتية - من خلال مناقشة قضية استمرارية الشخصية المصرية أو ثباتها النسبى من خلال أفكار أنصارها، ثم نتناول قضية تغير الشخصية المصرية من خلال طرح آراء أنصارها وتنفيذها، ثم آراء من حاولوا الجمع بين فكرتى الاستمرارية والتغير تحت مسمى الاستمرارية النسبية أو الاستمرارية التراكمية.

ومن أنصار القول بثبات الشخصية القومية المصرية: الأديب الفرنسى «جان كوكتو» الذى وصف الشعب المصرى فى فترة الأربعينات بأنه شعب تغلب عليه سمة الفوضى، ويعيش فى مجتمع يعلوه الصياح ويسوده الزحام. والتناقض سمة ثانية من سمات المجتمع المصرى، ويصف «كوكتو» الشعب المصرى بأنه شعب كسول، ويدمن المكيفات، ويقول عنه أنه خلق للكسل والموت، كما أن هناك اللامبالاة والسلبية، فالشعب المصرى ليس له رأى سياسى ولكن هل خصائص والسمات التى أسقطها «كوكتو» التى تنعكس انطباعاته منذ أكثر من ٣٠ سنة ابتداء من الفوضوية إلى التناقض مروراً بالكرم إلى السلبية وانتهاء بالكسل واقتتاد الذكاء لازالت هى خصائص المصريين.

وزعم حامد عمار أن الشخصية «الفهلوية» نمط الشخصية الاجتماعية المصرية التى تألفت عوامل الزمان والمكان وأوضاع الحياة على تشكيلة، كما أن هناك عوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية جعلت من هذه الشخصية رمزاً للتكيف السوى الناجح لمواجهة ظروف الحياة المصرية لمختلف المواقف، وإدراك ما تتطلبه من استجابات مرغوبة والتصرف وفقاً لمقتضياتها إلى الحد الذى يراه مناسباً. وسرعة المصرى على التكيف السريع تتميز بجانبين متلازمين، أحدهما المرونة والفتنة والقابلية للهُضم

والتمثيل الجيد والجانب الآخر هو المسايرة والسطحية والمجاملة العابرة وتتميز هذه الشخصية الفهلوية، بالنكتة والسخرية وتأكيد الذات والإحساس المفرط بالكرامة والتهكم وتجريح الغير، وهى الوجه الآخر للبراعة والخلق، وتبدو مظاهر كل منها حسب طبيعة المواقف الاجتماعية.

ولقد اتضح فى النموذج السابق كيف عمم عمار سمى الفهلوة على كل الشعب المصرى، كما أنه ذهب أيضاً إلى أن الإنسان الفهلوى غير صبور وغير مثابر، وغير قادر على تحمل المعاناة. فى حين أكدت كثير من الدراسات وعلى رأسها بحث إعادة بناء الإنسان المصرى أن الشعب المصرى شعب صبور، وأن الصبر سمى أساسية تشكل الشخصية المصرية، وهو أشد القيم، رسوخاً فى ضمير الإنسان المصرى أكثر القيم تأثيراً على حياة المصريين، وتوجيهها لسلوكهم وعلاقاتهم وتصرفاتهم^(١).

هذا ويؤكد «د. حسين مؤنس» مقولة الاستمرارية تلك بقوله «ولعل بلداً من بلاد الأرض لا تعلق على حضارته صفة الاستمرارية كما تعلق على مصر، فإن مصر التى ولدت من نحو سبعة آلاف سنة لازالت هى بعينها اليوم. لم يتغير الدين على طول هذه الأحقاب إلا مرتين، ولم تتغير اللغة إلا مرتين أيضاً أما جنسنا فلم يتغير فى جملته خلال هذه الأعصر إلا تغيرات طفيفة»^(٢).

وإن كان هناك مثال يمكن أن يعبر أحسن تعبير عن أنصار فكرة ثبات واستمرار الشخصية القومية المصرية، فإنما هو بلا شك متمثل فيما ذهب

(١) عاطف وصفي، مرجع سابق، ص ٣٣ - ٣٠.

(٢) حسين مؤنس، مصر ورسالتها دراسة فى خصائص مصر ومقومات تاريخها الحضارى ورسالتها فى الوجود، ط٢، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ١١١.

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

إليه «د. نعمات أحمد فؤاد» فى كتابها شخصية مصر. حيث كتبت تقول: «إن مصر دانت بالإسلام وتكلمت العربية وهى نقطة تحول مست القلب واللسان ولكنها لم تمس الحياة المصرية اليومية بمواصفاتها وتقاليدها ... ولم تمس صميم الجنس المصرى، فإن الاختلاط، والتزاوج والانصهار كان نقطة فى عيط ... وإذا تدخل مصر فى الإسلام تعمل الشخصية المصرية بمصر تصبح مع الزمن دون سائر البلاد الإسلامية بما فيها الحجاز مهد الإسلام ومهبط الوحي، قاعدة القوة الإسلامية، قاعدة انطلاق الإسلام وامتداداته وإذا بمصر تحمل عبء حماية الإسلام والخلافة والثقافة العربية.

ونراها تستشهد بما قاله «بترى» فى كتابه «الحياة الاجتماعية فى مصر القديمة» عن الشعب المصرى: شعب مجد قوى يعتوره الضعف كل يضع مئات من السنين، سنة الله فى خلقه، فتعرض بلاده للغزاة من الجتوب ومن الغرب ومن الشرق، فيتعرض لمؤثرات مختلفة ولكنه على الرغم منها ظل يحتفظ بطابعه وصفاته القومية، وشخصيته الواضحة المعالم^(١).

ومن ثم يتضح أن «د. نعمات أحمد فؤاد» تعد من أكثر مناصرى فكرة ثبات واستمرار أبعاد الشخصية القومية بصورة مطلقة، وإن كانت أحياناً ما تخلط بين استمرارية المجتمع المصرى بعاداته وتقاليدله وبين استمرارية الإنسان المصرى.

وهناك من يذهب بتأكيده على ثبات الشخصية المصرية مذهباً مختلفاً حيث يؤكد أن ثبات الشخصية المصرية مبعثها واستمرارية الجنس المصرى عبر العصور. ومن أكثر المعبرين عن هذا الاتجاه «اليكسى فاسيليف»

(١) نعمات أحمد فؤاد شخصية مصر، ط٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩، ص ص ٢٣٢ - ٢٣٤.

الثقافة فى مواجهة العصر

المراسل الصحفى السوفيتى، الذى قال «إن علماء الأنثروبولوجيا قاطعون فى آرائهم حول أنه على مدى آلاف السنين هذه لا يمكن إيجاد تغيرات ملحوظة فى جمجمة الإنسان المصرى. وكل المصريين ينتمون إلى جنس واحد من البحر المتوسط وتبرهن رسومات الجدران، والتماثيل على هذه الحقيقة. ولقد كانت التغيرات كبيرة فى النوع العرقى لأى جزء من أوروبا خلال الألف عام الأخيرة أكثر منها فى مصر على مدى التاريخ المعروف لوجودها، وقد كتب كثير من علماء الأنثروبولوجيا والأثنولوجيا.

ويرجع «الكسى فاسيليف» السبب الأساسى فى ثبات النوع العرقى للمصريين فى تغليبهم العنصرى الدائم على كل من أتى لمصر من العناصر العرقية الأخرى فلم تكن هناك بحوار مصر أى احتياطات كبيرة من السهول والوديان التى كانت على استعداد لاستيعاب الشعوب المهاجرة مثلما كانت على مدى آلاف السنين سهول قارتى آسيا وأوروبا التى هاجرت منها أعداد غفيرة من السكان عبر السهول القريبة من البحر الأسود إلى أوروبا، وعبر القوقاز (وسط آسيا إلى جنوب غرب آسيا، عبر مضيق خيبر بين باكستان وأفغانستان) إلى جنوب آسيا، وفى الجنوب الشرقى إلى الصين^(١).

ويؤكد «د. جمال حمدان» مقولة الاستمرارية الجنسية والثبات النسبى الجنسى فى مصر قائلاً «منذ فجر التاريخ يبرز الشعب المصرى كوحدة جنسية واحدة الأصل متجانسة بقوة الصفات والملائح الجسمية، وقد ظل محافظاً على هذا التجانس حتى اليوم دون أن تحدث أى ابتعادات ملموسة عن النمط الأول أو تتنافر معه تخصصات محلية ضيقة. والواقع أن من

(١) الكسى فاسيليف، مصر والمصريون، ترجمة دار التقدم، الاتحاد السوفيتى، ١٩٨٩،

من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية — أطراف الحقائق الانثروبولوجية السنين حتى أن ثمة من التماثيل الفرعونية من عصر الأهرامات حين كسفت في القرن الماضي ما تعرف الفلاحون وعمال الحفائر على بعضه كشبيه ومماثل لبعض أفراد من بيئتهم.

ويغزى «د. جمال حمدان» ظاهرة الاستمرارية الجنسية والثبات الجنسي النسبي في مصر إلى قدرة مضر الخارقة على تمصير الواردين إليها ويشرح قوة التمصير هذه قائلاً «في مواجهة الغزو الخارجي كانت مصر تمارس الغزو من الداخل» بمعنى أنها كانت تتمتع بقوة امتصاص نادرة وحيوية بيولوجية تبتلع وتهضم بها معظم العناصر الواقعة حتى تصهرها كأنها اليوتقة في الجسم الكبير وهكذا كانت العناصر تحتوى وتضم في النهاية دموياً وحضارياً. وبدلاً من أن يفرضوا شخصيتهم الجنسية على مصر كانت هي التي تفرض شخصيتها عليهم ومن مصادر هذه الحيوية أن مصر لم تعرف بصفة عامة الحاجز اللوني أو الحضارى القوى ولا التمييز العنصرى ومن ثم فقد كانت تمثل وحدة كبرى من التزاوج الداخلى على المستوى الإقليمى، وبهذا كانت مصر تتجدد بمقدار بواسطة الهجرات والعناصر الداخلية، وتكتسب عروقها دماء جديدة مهما كانت كميتها ضئيلة محدودة وتلك ظاهرة صحية ومفيدة ومنتشطة للبنية البشرية للسكان، ولذلك يمكن أن يقال أن مصر لم تكن مقبرة للغزاة بالمعنى السياسى فحسب بل وبالمعنى الجنسي أيضاً^(١).

إن كان هناك من نظروا إلى إشكالية استمرارية الشخصية المصرية وثباتها من خلال التركيز على الجانب الخاص بثبات الجنس المصرى وبقائه عبر العصور. فإن هناك آراء أخرى حاولت التأكيد على فكرة الاستمرارية تلك من خلال التأكيد على الجوانب الثقافية لنفس الظاهرة. فلقد ناقش

(١) جمال حمدان، شخصية مصر، مرجع سابق، ص ٩٦ - ٩٧.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

«د عاطف وصفى» مشكلة الاستمرارية والثبات النسبى فى الشخصية المصرية عن المفكرين والباحثين المصريين قائلاً: «إن الاستمرار والثبات النسبى فى الشخصية المصرية التقليدية خاصة عامة جداً، لأنها تسود باقى الأبعاد، وقد اختلف المفكرون احدثون فى فهم هذا البعد ففى فترات النكسات الحربية والتخلف الحضارى، كانوا يطلقون على هذا البعد صفات الجُمود والتصلب والسكون وضعف روح المبادرة والمخاض مستوى الطموح فمثلاً يقول «د عزت حجازى».

«أهم مفاتيح فهم الشخصية فى نظرنا هى الوحدة الطبيعية السياسية والاستقرار النسبى عبر التاريخ، وهما طرفان قل أن يتوافر معاً أو بالدرجة نفسها التى توفر للفلاح المصرى لشعب آخر، ولهذا فليس غريباً أن يكون «التصلب النسبى» من أبرز ملامح الشخصية المصرية، وهى خاصة تبدو فى عروق المصرى تمنعه أن يقبل طوعية إجراء تغيير جذرى فى أى جانب من جوانب حياته، وقيمه وأساليب سلوكه بالذات».

وأنا أتفق معه فى قوله بأن «العبارة السابقة تخلط بين جمود بعض الأنظمة الاجتماعية وبين أبعاد الشخصية المصرية، فالمصرى إذا أتاحت له الظروف الاجتماعية الملائمة، فإنه يخلق وابتكر، ولا أدل على ذلك من أنه صانع الحضارة الفرعونية، وبانى المدن المصرية، وأبناء الفلاحين هم العناصر الأساسية فى الفئات المهنية والثقفة، وإذا أتاحت للمصرى فرصة الالتحاق بالجامعات الغربية الكبرى، فإنه يحصل على أعلى الدرجات ويقفز إلى مكان الصدارة، وكذلك الحال بالنسبة للمصريين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا. فقد حققوا إنجازات كبرى، وتفرقوا فى العمل والخلق على أصحاب البلاد، وهكذا لا يمكن القول مطلقاً بأن «المصرى لا يقبل طوعية إجراء تغيير جذرى فى أى جانب من جوانب حياته».

ويستطرد «د. عاطف وصفى» قائلاً «إما فى فترات الانتصارات والتقدم الحضارى فتصاغ صفة الاستمرار والثبات فى الشخصية المصرية بألفاظ أخرى تمجد تلك الخاصة، فيوصف المصرى بأنه أصيل متمسك بأخلاق القرية، حريص على القيم العربية، نحن نسمع هذه العبارات اليوم بعد أن حقق الجنود المصريون انتصارات أكتوبر عام ١٩٧٣، فهل حدثت كل تلك التغيرات الكبرى فى الشخصية المصرية فى ست سنوات؟ بعد نكسة عام ١٩٦٧، فسرت خاصية الاستمرار والثبات فى الشخصية المصرية بالجمود والتخلف وعدم الإبداع وضعف روح المبادرة. إن هذه التفسيرات لا تخرج عن كونها انطباعات شخصية لمواقف مؤقتة ولا تتصل عن قرب أو بُعد عن موضوع أبعاد الشخصية القومية المصرية»^(١).

وجملة القول «إننى أوافق مع كثير من الآراء السابقة فى نقطة واحدة وهى استمرار جوهر الشخصية القومية المصرية، الذى يحفظ لها هويتها عبر الزمن رغم كل التغيرات، فإن تغيرت الشخصية المصرية تغيراً كاملاً بكل ما تحتويه الكلمة من معنى، فإنها ستختفى وتتوارى، ومن ثم فلا بد من وجود صمة الثبات والاستمرار فى بعض أبعاد الشخصية القومية بصفة عامة، ولكن هذا لا ينفى أبداً وجود التغير فى الكثير من جوانب الشخصية القومية، فالثبات هو ثبات نسبى، وكذلك التغير، تغير نسبى أو تغير من حيث الدرجة. فلا يمكن بلأى حال من الأحوال الفصل بين جوانب الاستمرارية وجوانب التغير فى الشخصية القومية المصرية، فكلاهما يتواجد إلى جوار الآخر فى تكامل وانسجام غريب، قد يتخذ صوراً عديدة تتباين بين التعاون والصراع تبعاً لاختلاف العوامل والظروف التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التى يمر بها المجتمع المصرى.

(١) عاطف وصفى، مرجع سابق، ص ص ١٩٢ - ١٩٣.

وإذا كان ما سبق يمثل أفكار أحد طرفي المشكلة، فإنه على الطرف الآخر نجد أنصار مقولة التغير في الشخصية القومية المصرية، حيث برزت أفكارهم في الكثير من الدراسات الحديثة التي حاولت دراسة التغيرات التي طرأت على الشخصية القومية، حتى أن بعضها ذهب إلى أن التغير قد لحق جوانب كثيرة جداً من الشخصية القومية المصرية، والبعض الآخر أكد على أن هناك جوانب من الشخصية المصرية مازالت تتسم بالاستمرارية والثبات النسبي حتى وإن كان يعترها بعض التغير فهو تغير في الوظيفة وليس تغيراً في الجوهر.

ومن أنصار القول بتغير القول بتغير الشخصية القومية المصرية.

توفيق الحكيم الذي يؤكد على فكرة تغير الشخصية المصرية قائلاً: «إن الشخصية ليست صفة جامدة ثابتة إلا في الجسم الميت. أما في الجسم الحي، أو المقابل للحية، فهي صفة حية متحركة، تتغير وتتطور تبعاً لما تتلقاه من غذاء ومن تأثير، شأن الإنسان الحي، الذي تتكون شخصيته مما تتغذى به من أحداث وتجارب ومعارف في حلقات العمر المختلفة ومصر الحية، التي تتكون حلقات عمرها الطويل من تيارات فكرية شتى في عهود متباينة، من الوثنية إلى المسيحية إلى الإسلام، لا بد أن تكون قد هضمت كل ذلك وشكلت منه بعض ملامح شخصيتها»^(١).

ولعل أوضح مثال على الدراسات التي قالت بحدوث تغير كبير جداً في الشخصية المصرية في العصر الحديث، هو دراسة د. محمد سعيد فرح، والتي ظهرت في كتابه «الشخصية القومية» حيث كتب يقول: لقد طرأت تغيرات كثيرة على الشخصية المصرية بتأثير عوامل اقتصادية وسياسية

(١) توفيق الحكيم، مصر بين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ١٠٦-١٠٧.

■ من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية —————
اجتماعية وتعليمية أثرت في البناء الاجتماعي كله، ونتيجة الاحتكاك الثقافي بأوروبا، والدعوة إلى التغريب في مصر، وانتشار مظاهر الحضارة الغربية في مصر واستخدامها في أنشطة الحياة اليومية، يضاف إلى ذلك كله التعرض لأزمة الحروب العالمية الثانية ومواصلة الحروب مع إسرائيل.

ودليل د. محمد سعيد فرح، على التغيرات التي طرأت على الشخصية المصرية بقوله، هناك دلائل كثيرة تبين أن العناصر الاجتماعية المكونة للشخصية المصرية تم بتحويلات أساسية أولها أن التأكيد القديم على المكانة المتوارثة للشخص قد تتغير تدريجياً. كما فقدت الأسرة الممتدة أهميتها ومكانتها في المجتمع الحضري. كما أصبحت علاقات القرابة شكلية في مظهرها، وأعليت مكانة المرأة داخل البيت وخارجه. وكانت الأزمات الاقتصادية المتلاحقة، وعجز دخول أرباب الأسر عن الوفاء بالتزامات السوق هي السبب وراء تفريغ الأسرة من القيم الجمعية^(١).

وتمثل آراء «السيد يس» رافداً آخر من روافد مقولات تغير الشخصية القومية المصرية حيث كتب يقول: إن الشخصية المصرية ليست قالباً جامداً تتضمن عدداً من السمات الحضارية والنفسية «الغريزية» التي لا تتغير ولا تنك منها رياح الزمان. لا أنها - في التحليل العلمي الدقيق - تُعد انعكاساً لنمط المجتمع بما يتضمنه من علاقات اقتصادية متميزة في حقه تاريخية محددة، مضافاً إليها بعد أساسي وهام هو البعد الحضاري الذي يمتد في الزمان بصورة خفية، قد تستعصى أحياناً على التحليل. أن البعض ممن يتعرضون للشخصية يظنون - خطأ - أن المصري اليوم هو ابن فراعنة الأمس! ويغيب عنهم أننا يكفي أن نستشير التاريخ، لنعرف أن الشخصية المصرية قد أعيدت صياغاتها بالكامل تقريباً عقب الفتح العربي الإسلامي

(١) محمد سعيد فرح، الشخصية القومية، مرجع سابق، ص ٢٧٤ - ٢٧٦.

لمصر. وليس معنى ذلك أن الفتح العربى قد وجد أمامه شخصية مصرية
 فرعونية متكاملة! على العكس، فإن هذه الشخصية كانت قد لحقتها
 تغييرات جسيمة نتيجة تدهور الحكم الفرعونى الخالص منذ فترة بعيدة،
 بالإضافة إلى ظهور الشخصية المصرية المسيحية، فقد غير المصرى لغته
 ودينه، فالشخصية المصرية لحقها التغير بفعل التلقيح الحضارى الواسع
 الذى الذى تم نتيجة تعرض مصر لعديد من الغزوات الأجنبية، التى
 استوطن بعضها دلتا وادى النيل فترات طويلة، هذه الدلتا التى كانت أشبه
 بمعمل حضارى واسع الأرجاء، متعدد الأبعاد، تلاقت فيه الشخصية المصرية
 مرات عديدة بأنماط شتى من الحضارات أثرت فيها وتأثرت بها^(١).

ومن ثم يتضح مما سبق كيف اختلفت آراء المجموعة القائلة بتغير
 الشخصية القومية جُل الاختلاف عن القائلين باستمرارية الشخصية
 المصرية إلى الحد الذى يقفا فيه على طرفى نقيض. ولكن مع ذلك فهناك
 مفكرين آخرين يقفون موقفاً وسطاً بين القائلين بتغير الشخصية المصرية
 تغيراً كاملاً، وبين القائلين بثبات الشخصية المصرية وجودها. فنجد
 جمال حمدان، الذى قال بالاستمرارية الجنسية والبيات الجنسية فى مصر يخرج
 لنا بمفهوم الاستمرارية التراكمية للشخصية المصرية يقول إن الاستمرارية
 المصرية لا تعنى التكرار Repetitive ما تعنى التراكم Cumulative
 فالاستمرارية المصرية إن كانت تعنى شيئاً فإنما تعنى أن القديم فيها لا يعيد
 نفسه فحسب، ولكنه يضيف إلى نفسه الجديد أيضاً، استمرارية إن قل فيها
 أن يتسخ القديم تماماً، فإنه لا يتناسخ وكفى، وإنما هو أيضاً يتحور ويتطور
 داخلياً وخارجياً، وإن وقع هذا وذاك بهدوء ولید وتدرجياً أشد تؤده. ولعل
 قوله نيوبرى العابرة أدنى إلى تلخص لنا الموقف بطريقة معبرة. فمصر كما

(١) السيد يس، الشخصية العربية (بين صورة الذات ومفهوم الآخر)، مرجع سابق،
 ص ص ٣٠١-٣٠٢.

■ من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية ————— يقول هو في عبارة موجزة موفقة وموحية تصيب كبد الحقيقة دون دماء وبلا دموع، «مصر وثيقة من جلد الرق، الإنجيل فيها مكتوب فوق هيرودوت، وفوق ذلك القرآن، وخلف الجميع لا تزال الكتابة القديمة مقروعة جليلة».

ثم أردف د. جمال حمدان مؤكداً فكرته السابقة قائلاً: «الواقع أن استمراريتنا تمثل في التحليل العلمي مزيجاً من التوازن الاستاتيكي - الديناميكي (Daynamic - Static Equilibrium)، بحيث يأتى فى جوهره أبعد ما يكون عن التوازن الميت. وإنما هو بلغة هربرت سينسر «توازن متحرك (Moving Equilibrium) يمضى قُلماً ويتقدم دائماً بفضل جرعات صغيرة من التغير أو تغيرات صغيرة كالجرات قصيرة قد تكون بندولية أحياناً ولكنها تراكمية فى النهاية. فلم تكن استمراريتنا محصلة سبق حضارى مبكر مضروباً فى عزلة طبيعية محكمة بعد ذلك، ولا كانت بعد هذا وذلك مجرد إجتراح حوصلى، وإنما عملية هضم بناء وبناء مستمر. والواقع والمثير حقاً فى كل هذا هو كيف تتمتع مصر بنظرة عالمية رحبة الأفق كوزموبوليتانية، دون أن تفقد قوامها الذاتى، وكيف أن الجوهر الدفين فيها لا ينسخ وإنما يتناسخ. ولكننا يمكن أن نضعها قاعلة إن مصر كلما زادت تغيراً وتطوراً، زادت شخصيتها تأبداً واستمراراً! كأنما هى تجسيم للمثل الفرنسى «كلما تغير ذا كلما كان ذا نفس الشئ» Plus ca change plus cest la même chose حتى فى الماضى البعيد مصر كانت «تتصر» كل جديد تهضمه وتمثله وتفرضه كائناً مصرياً صميماً: الموجات الأجنبية ابتلعتها ومصرتها، الرعاة أمتصتهم فى قالبها الفيضى فصاروا زراعاً مستقرين، حتى الدين مصرته حين أخلت المسيحية وأخرجت منها نسختها الخاصة، القبطية، بعد أن لاثمت بينها وبين الديانة الفرعونية القديمة، وحولتها إلى ديانة قومية ذاتية لا تكاد تعرف خارجها، عرقياً إلا قليلاً»^(١).

(١) السيد يس، مرجع سابق، ص ٥٨٤ - ٥٣٣.

ومما لا شك فيه إننا نتفق تمام الاتفاق مع «د. جمال حمدان» فى مقولة الاستمرارية التراكمية للشخصية القومية المصرية. كما نتفق أيضاً مع د. أحمد زايد الذى نظر نظرة موضوعية إلى أبعاد الثبات والتغير فى الشخصية القومية المصرية، وذلك من خلال الدراسة التى قام بها المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناائية، بعنوان «المصرى المعاصر مقارنة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية القومية المصرية، فقد أكد د. أحمد زايد أن تلك الدراسة «ما هى إلا محاولة لفهم بعض الخصائص التى تضىء على الإنسان المصرى فى سياق جديد، وفى ضوء المتغيرات البنائية التى تشكّلها دون أى زعم بأنها خصائص عامة وثابتة، فالبنية الخاصة لعمليات مستمرة من التشكيل، وإعادة التشكيل لا يتوقع فيها وجود خصائص ثابتة عبر الزمن وإذا وجدت مثل هذه الخصائص الثابتة فإنها متغيرة فى وظائفها وفى السياقات التى توجد فيها وفيما تخلصه من مضامين عبر الفترات التاريخية المختلفة، وهذا فى اعتقادنا - بعد أساسى لا يجب إغفاله عند دراسة الشخصية القومية للمجتمع المصرى»^(١).

كما أكد د. أحمد زايد على نقطة هامة وهى: «أن السمات التى يتميز بها سلوك المصرى وأفكاره واتجاهاته ليست موجودة بنفس القدر لدى كل المصريين، الأمر الذى يؤكده على أهمية متغير الطبقة فى تحليل مثل هذه السمات. كما أن بعض السمات تكون لها سيطرة وسيادة فى فترات تاريخية دون فترات أخرى، بفضل العوامل المؤثرة فى البناء الاجتماعى فى كل فترة تاريخية، وأولاً وقبل كل شئ حاولنا أن نؤكد على أن السمات المحددة للشخصية القومية يجب أن تفهم فى ضوء متغيرات واسعة النطاق، ولا يجب أن يصدر بشأنها تعميمات نظرية غير معتمدة

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ٣٠.

من طرح الشخصية القومية إلى نيل مفهوم الهوية الثقافية

على مادة امبريقية. فقد عانت دراسات الشخصية المصرية من هذه المشكلة حيث بدأ المستشرقون بتقديم انطباعات عن شخصية الإنسان المصرى كانت فى مجملها انطباعات متحيزة نابعة من فرض أطروحات نظرية مثالية «نابعة من الخبرة الغربية» على بناء اجتماعى مغاير. وسار المصريون على نفس المنوال، فطفقوا يكتبون عن الشخصية المصرية مرددين نفس السمات التى ذكرها المستشرقون، دون الركون إلى مادة امبريقية رصينة ودون النظر إلى خصوصية البناء الاجتماعى للمجتمع المصرى بما يحويه من تناقضات^(١).

ويقدم الأستاذ الدكتور/سعد الدين إبراهيم هذا الموقف فى كتابه «مصر فى ربيع قرن» حيث رفض الخلط بين الثوابت والمتغيرات كما رفض التعميمات التى تطلق على المجتمع المصرى وأكد أن قصة مصر هى التفاعل الجدلى بين الاستمرارية والتغير. فمبادئ الثبات والاستمرارية ترتبط بعلة مفاتيح، أهمها: النسق الأيكولوجى، ومركزية السلطة، وهيمنة الميرقراطية، وتغلغل الدين، أما مبادئ التغير والتحول فهى ترتبط - بدورها - بمفاتيح أهمها: استراتيجية الموقع، عمق وطول التاريخ، تراكم وتشابك أنظمة القيم، والقدرة الجماعية على التكيف.

والتفاعل بين مبادئ الثبات والاستمرارية من ناحية، ومبادئ التغير والتحول من ناحية أخرى هو الذى أنتج المجتمع المصرى المعاصر بقيمه ومؤسسته، وهو الذى صاغ الطابع القومى للشخصية المصرية، وهو المستورول عن مشكلات وهموم مصر الحاضرة^(٢).

(١) أحمد زايد، المصرى المعاصر، مرجع سابق، ص ١٦٥-١٦٦.

(٢) سعد الدين إبراهيم، مدخل إلى فهم مصر فى سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر فى ربيع قرن، ١٩٥٢-١٩٧٧، دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى، معهد الإنماء العربى، بيروت، د ت، ص ٢٠ - ٢١.

ومن ثم فإن مجمل موقفنا إزاء الأفكار السابقة حول استمرارية الشخصية المصرية وتغيرها إنما يتجلى فى رفضنا لمقولة ثبات الشخصية المصرية المطلق وجمودها، ورفضنا لمقولة التغير الكلى للشخصية المصرية. فنحن مقتنعون تمام الاقتناع أن «السمات الشخصية ليست شيئاً جامداً أزلياً ولكنها تخضع بوصفها ظاهرة إنسانية للقانون الرئيسى الذى يحكم كل الظواهر الإنسانية - الاجتماعية والاقتصادية والنفسية - ونعنى به قانون الحركة والتحول والتغير والضرورة. ولكن مع ذلك فإن هذا التغير لا يمكن أن يكون - بحال من الأحوال - تغيراً كلياً يطرأ على الشخصية القومية المصرية فيحيلها من صورة لنقيضها تماماً، ولكن هناك دائماً على الشخصية القومية المصرية فيحيلها من صورة لنقيضها تماماً، ولكن هناك دائماً عملية إحلال وتجديد نتيجة للتغيرات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة التى تحدث فى المجتمع المصرى.

(ج) نموذج للدراسات المعاصرة للشخصية المصرية:

دراسة «ملاح الشخصية القومية المصرية بين الاستمرارية والتغير: دراسة سوسيولوجية فى الفترة من السبعينيات للتسعينيات».

وأجرتها المؤلفة فى الفترة من ١٩٩٣ إلى ١٩٩٦، وجاءت الدراسة فى خمسة فصول تناولت الشخصية المصرية من خلال تحليل «سوسيو - تاريخى» حاول أن يكشف عن الكيفية التى تغيرت بها الشخصية المصرية وتأثير البناء الاجتماعى التابع للمجتمع المصرى خلال تلك الفترة التاريخية العصبية، ومدى ما استمر بها من سمات. وحاولت الدراسة أن تكشف عن عوامل استمرارية أو تغير السمات الأساسية للشخصية المصرية فى تلك الفترة من خلال تحليل «سوسيو - تاريخى» للفترة التاريخية السابقة لها منذ دخول الحملة الفرنسية مصر وحتى بداية فترة التغير الحاسم فى تاريخنا المعاصر مع بداية تطبيق سياسات الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات.

■ من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

وركزت الدراسة على تحليل بعض سمات الشخصية القومية المصرية كالصبر، والفكاهة والمرح، والتدين، والتناقض والازدواجية، والفهلوة، والسلبية واللامبالاة، وصورة الذات وصورة الآخر.

وحاولت الباحثة في تلك الدراسة - التزاماً بمبدأ الخصوصية التاريخية - دراسة السياق التاريخي للعلاقة القائمة بين الشخصية القومية المصرية والبناء الاجتماعي والسلطة في ظل الاستعمار قديماً والنسق الرأسمالي العالمي حديثاً وذلك من خلال دمج التحليلات «السوسيو - تاريخية» بتحليل مضمون الأعمال الأدبية. والأمثال الشعبية وإعادة تحليل بعض الأفلام السينمائية، للتعرف على طبيعة التفاعلات القائمة بين الإنسان المصري ومجتمعه في الحياة اليومية قبل وبعد السبعينيات. كما استعانت بالمنهج الإثنوميثودولوجي للحصول على بيانات ميدانية تساهم في توضيح الصورة المعاصرة للمامح الشخصية القومية المصرية من واقع الحياة اليومية والتفاعلات القائمة بينها وبين البناء الاجتماعي والسلطة في ظل النسق الرأسمالي العالمي الجديد.

ولقد استعانت الدراسة بعدد من المصادر الإمبريقية «التاريخية والميدانية» منها التحليلات التاريخية، وبعض الأعمال الأدبية وتحليلات الأفلام السينمائية، والأمثال الشعبية وتحليلات مواقف الحياة اليومية ودراسات الحالة الموقفية بالإضافة إلى تحليل واقف الحياة اليومية التي جاءت في برنامج «كلام من دهب» (*).

وتوصلت الدراسة إلى عدد من النتائج الهامة سنحاول أن نوجزها في النقاط التالية:

★ برنامج تليفزيوني شهير كان يعرض في التليفزيون المصري في التسعينيات.

إن طبيعة المجتمع المصرى كمجتمع تابع وطبيعة تطوره خلال حركة التاريخ الألفى، خلقت منه مجتمعاً مركباً تركيبياً تراكمياً بمعنى أنه يتجاوز فيه القديم والحديث ويتم استدماجهما ليخرج منهما مكوناً توفيقياً تصبح له ماهية تتلاءم مع الوضع الجديد دونما بعد كامل عن القديم.

ومن ثم تبدو الشخصية هنا وكأنها عالم متغير يموج بالتناقضات مثلها مثل البنية التى تشكلها. ولكنها تتسم بالتراكمية أو الاستمرارية التراكمية، بمعنى أنها فى تغيرها تأخذ من القديم وتضيف إليه من الحديث فى عملية توفيقية تدعم استمرار القديم ولكن مع استدماجه مع مقتضيات التغير الذى تفرضه البنائية التاريخية للمجتمع المصرى.

• استمرار سمات «التدين، الصبر، الفكاهة والمرح، السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية» فى ظروف خاصة، وفى فترات تاريخية ضغط السلطة الحاكمة.

• كما اتضح أيضاً أن سمات «التدين، الصبر، الفكاهة والمرح» تعد من المقومات الأساسية للشخصية المصرية، التى وجدت واستمرت فى كل المراحل التاريخية، ولكن تغيرت وظائفها فى بعض المواقف التاريخية فتفاعلت فى بعض الأحيان للعمل على حفظ توازن الشخصية القومية وللعمل على استقرار البناء الاجتماعى. فى حين تفاعلت فى أحيان أخرى للعمل على دفع الشخصية القومية للشورة وللعمل على تغير الواقع الاجتماعى.

• كذلك اتضح أن سمات «السلبية واللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية» تظهر فى المواقف التاريخية التى يزداد فيها حدة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية، ويزداد فيها بطش السلطة وسيطرتها على البناء

الاجتماعى والإنسان المصرى. وتحالفها مع النسق الرأسمالى وسيطرتها على البناء الاجتماعى والإنسان المصرى. وتحالفها مع النسق الرأسمالى العالى وما يفرضه من تناقضات متراكمة تضغط على الإنسان المصرى. وتعمل على ظهور تلك السمات، وإلا أن سمات "السلبية اللامبالاة، والفهلوة، والتناقض والازدواجية" هذه تختفى فى المواقف التى يضعف فيها سيطرة النسق الرأسمالى العالى على المجتمع المصرى التابع، وعندما تتجه السلطة الحاكمة للعمل مع الشعب المصرى لصالح المجتمع المصرى فى مواجهة القوى الخارجية، عندئذ تختفى السلبية واللامبالاة، والفهلوة والتناقض والازدواجية، وتظهر سمات أخرى إيجابية كالتضحية والفداء، والقيم الإيجابية مثلما حدث أثناء مقاومة الشعب المصرى للحملة الفرنسية، وفى وقوفهم ضد قوات الاحتلال البريطانى، وفى حرب ٥٦، وفى بداية الستينيات، وفى حرب ٧٣. ولكن تلك الروح الإيجابية لا تستمر كثيراً نظراً لمحاولات النسق الرأسمالى العالى الدائمة لإعادة دمج المجتمع المصرى ونظراً لعدم وجود تخطيط مسبق لكيفية تنظيم البناء الاجتماعى فى أوقات السلم، ولوجود الكثير من الصراعات والمصالح التى تجعل السلطة دائماً تتحكم فى البناء الاجتماعى فى مبعد عن مشاركة الشعب المصرى، مما يؤدى إلى عودة الإنسان المصرى إلى الإنزواء لحياته الأسرية. وتدرجياً تعود تلك السمات إلى الظهور والانتشار حتى تصبح لها الغلبة إذا ما ساعدت ظروف البناء الاجتماعى على ذلك.

كما اتضح أيضاً ظهور سمات أخرى جديدة على الشخصية القومية المصرية تفرضها طبيعة البنية التاريخية للمجتمع المصرى، فكما سيطرت القيم الغيبية والأفكار الداعية للجمود والتخلف أثناء الحكم العثمانى مثلاً. نجد أن هناك سمات أخرى ظهرت وتجاوزت بل وتصارعت مع تلك القيم الجامدة. نتيجة لانتشار البعثات وحركة الترجمة فى عصر محمد على

وانتشار الأفكار الليبرالية، فانتشرت الأفكار الداعية، للعلم، والحرية والديمقراطية، وفى صراع الأفكار الليبرالية مع الموروث الثقافى ظهرت الدعاوى الأصولية الإسلامية كرد فعل لانتشار الأفكار الليبرالية، ونتيجة لحركة المجتمع عبر التاريخ، ونتيجة لانتشار التعليم ونمو الائتلاجنسيا المصرية وجهودها الكبيرة كانت الغلبة للأفكار الليبرالية فى وقت من الأوقات حتى دفعت الحركة الوطنية قبل قيام ثورة يوليو. ولكن ذلك لم يمه دور الاتجاهات الإسلامية الأصولية التى ساعدت فى قيام الثورة بشكل أو بآخر، وبعد قيام الثورة انتشرت سمات أخرى جديدة كالمساواة والعدالة الاجتماعية، وإذابة الفوارق بين الطبقات، والاشتراكية، وتحالف قوى الشعب العامل والتى كانت شعار الثورة، والتى تقطعها الشعب المصرى الذى عانى آلاف السنين من سلسلة من الاستبداد والمهانة. ثم كانت سلسلة حروبه الطويلة مع الرأسمالية العالية التى أظهرت فيه روح التضحية والفداء حتى كانت هزيمة ٦٧ فسلات سمات انعدام الثقة والإحساس بالمهانة والخضوع وفقدان الثقة فى كل شعارات الثورة. حتى قامت حرب أكتوبر، فظهرت روح التضحية والفداء من جديد، ولكن مع بدايات محادثات السلام، وتحول المعركة إلى معركة سياسية واتفاقيات ومباحثات، المحسر دور الشعب المصرى، وأصبح كل المطلوب منه العودة للعمل وانتظار الخير الكثير على يد سياسات الانفتاح التى قلبت الهرم الاجتماعى رأساً على عقب، فكان لقطط الانفتاح السمان أن تتريع على قمة الهرم الاجتماعى، وعاد إدماج المجتمع المصرى فى النسق الرأسمالى العالمى الجديد- الأمريكى- وتم نشر عدد من القيم والسمات الجديدة، كالوصولية والانتهازية والرشوة والفساد، وأصبح هناك سيطرة للقيم المادية، فى مقابل إهدار قيم العمل والتعليم والتراحم. ومن ثم حاولت انصبغات الجديدة أن تخلف مناخاً ملائماً لوجودها يعطيها الشرعية والامتزاز،

من طرح الشخصية القومية إلى نذ مفهوم الهوية الثقافية —————
 واستطاعت أن تحقق نوعاً من القبول أو الرضا لمبادئها بين الرأى العام، وإن كان ذلك لم يحدث فى المجتمع المصرى كله بنفس الدرجة، وجاءت تناقضات الثمانينات، وزيادة عدد المليونيرات، واستمرار التوجهات الرأسمالية، وزيادة حدة المشكلات الاقتصادية والاجتماعية لتعمل على انتشار سمات السلبية واللامبالاة والفهلوة والوصولية والانتهازية، وخلقت مناخاً من التناقض والازدواجية.

(د) العولمة وهاجس الهوية المصرية:

من الثابت اختفاء دراسات تحمل عنوان الشخصية المصرية خلال العقد الأخير، ولكن مجريات الأمور اقتضت ضرورة التحرك من المثقفين والباحثين المصريين والعرب الذين انبروا للدفاع عن الثقافة العربية والمصرية المتهمه بالبربرية والإرهاب وإشعال فتيل الصراع فى كل بقعة من بقع العالم خاصة بعد ١١ سبتمبر، فانعقدت المؤتمرات، وكتببت العديد من المقالات، والأبحاث وتناولت عدد من الأطروحات النظرية واقع العولمة وعلاقتها بالمجتمعات العربية والمجتمع المصرى وتأثيرها على الهوية الثقافية للمجتمع المصرى. ومن الملاحظ أن هناك عدة سمات عامة تطبع هذا السيل من الكتابات وهى:

- ١ - أن النسبة الغالبة منها لم تفرق بين الهوية الثقافية للمجتمعات العربية والمجتمع المصرى فى موقفها من العولمة.
- ٢ - أنها فى أغلبها آراء انطباعية لم تؤسس على منهج علمى واضح، وليس لديها رؤية واضحة ودقيقة عن طبيعة العولمة، ولا عن طبيعة الهوية العربية ولا الهوية المصرية فى الوقت الراهن.

- ٣ - أنها أخذت مواقف متباينة من العولمة بين الرفض التام لها واعتبارها غزو ثقافى من نوع جديد وبين قبولها واعتبارها واقع لا فترار منه

ويجب تقبله، وبين الانبهار بها وتبرير أهمية وضرورة الانخراط فى صيرورتها. وأخيراً الرأى الوسط أو الوسيطة المشهورة لدى الكثير من المثقفين التى تدعو لضرورة قبول العولة مع إعدادا السبل المناسبة للتفاعل معها.

٣ - ندرة دراسات الشخصية المصرية وإن لم تكن عدم وجودها أصلاً - فى تفاعلها مع مستجدات العولة وما فرضته من تناقضات متراكمة ومتوافرة على المجتمع المصرى، تركت بصماتها سلباً وإيجابياً على شخصيته.

وقامت مؤتمرات كثيرة لمناقشة قضايا «العولة والهوية الثقافية» وتناقش أبعاد جديدة للعولة مثل قضية «الإعلام والثقافة والهوية فى الوطن العربى» ولكننا مع كل ذلك لم نصل بعد لتكوين تصور علمى دقيق عن طبيعة الهوية العربية والمصرية، ولا تصور دقيق لما تعنيه العولة بكل معانيها وآلياتها وتفاعلاتها وضغوطها، ومردودها على مجتمعاتنا وأثر ذلك على هويتنا الثقافية وعلى الشخصية المصرية. وهذا لا شك يحتاج منا لمزيد من الجهد للرصد العلمى الراعى لتلك الظاهرة بكل آثارها السلبية والإيجابية، لأن بدون هذه الخطوة لن نقوى على مواجهه كائن غريب عنا اسمه «العولة» بذوات مجهلها، ومجهل إمكاناتها ونقاط ضعفها وقوتها، فكيف لنا أن نتحاور مع الآخر أو نتفاعل معه أو نواجهه، ونحن لمجهل حقيقة أنفسنا؟

تقريب:

شغل علم الاجتماع ومن قبله الأنثروبولوجيا بقضية القومية والحضارة الغربية، ومثلت جل اهتمام علم الاجتماع الثقافى فيما بعد حيث أهتم علماء الاجتماع بدراسة قضايا الحضارة والقومية، والثقافة الكلية فى مقابل النزعات العنصرية. ولسان حال المنظرين يكشف عن

■ من طرح الشخصية القومية إلى نبذ مفهوم الهوية الثقافية

انغماس دراسات الشخصية القومية حتى أذنيها فى العنصرية بداية من توقيت بدء البحث عن التعددية الثقافية والطابع القومى المميز للشعوب المختلفة الذى ارتبط بالحركات التوسعية الاستعمارية للغرب فكان لزاماً عليه دراسة المجتمعات المستهدفة من غزوه لكى يسهل عليه التعامل معها بشكل أمثل، ومروراً بالحربين العالميتين الأولى والثانية التى شهدت جدلاً فكرياً واسعاً بين المدارس الفكرية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية حول القومية والحضارة، حتى بدأت حرب منظمة ضد مفهوم الشخصية القومية الذى دعمته الأدبيات الألمانية، فبعد نهاية الحرب العالمية الثانية أنبرت الأقلام والأبحاث والدراسات تنحض مفهوم الشخصية القومية لتحل محله مفهومات عدة تحمل نفس المضمون بمسميات عدة وفروق طفيفة فى المنهج وأسلوب الدراسة، فظهرت مفهومات الطابع الاجتماعى للشخصية، والشخصية الأساسية، والشخصية المتوالية، والشخصية الاجتماعية، والشخصية التسلطية، وكان فضل رواد مدرسة فرانكفورت فى ذلك عظيماً، فلقد كان لما عانوه فى مرحلة الشباب أثناء الحرب العالمية الثانية دوراً كبيراً فى نبذ فكرة القومية والشخصية القومية وفى ذات الوقت كانت بدايات إرماضات فكرة العالمية والكلية التى تبلورت بعد ذلك تحت مسمى العولمة.

وتحولت مفهومات الشخصية الاجتماعية إلى مفهوم الهوية الثقافية خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية التى هاجر إليها عدد كبير من العلماء والباحثين الأوروبيين، وكان لمدرسة شيكاغو دوراً كبيراً فى دراسة التعددية الثقافية والثقافات الفرعية، داخل المجتمع الأمريكى وخارجة وفى النصف الثانى من القرن العشرين خاصة مع نهايات القرن ظهرت أفكار فوكوياما وصموئيل هنتنجتون عن نهاية الأيديولوجيا وسيطرة الرأسمالية، وصراع الحضارات التى أشعلت الحرب ضد الإسلام والعرب كعدو جاسم

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [٢]

عقب القضاء على القوة السوفيتية، وصورت الدراسات والأبحاث والمقالات الشخصية العربية بصورة بربرية طالما لجأوا إليها - عن عمد - لتشويه المجتمعات العربية فى عيون الغرب وفى أعين العالم كله، وحتى فى أعين العرب أنفسهم، وثقافة العولمة التى لم تدع مجالاً أمام ما يطلق عليه بالهويات الثقافية، وإنما صار هناك ثقافات عابرة للقومية.

ومن ثم ارتبطت دراسات الشخصية القومية أو الهوية الثقافية - أيضاً - كان المسمى فالعنى والمقصد واحد - بتسييس الثقافة والعلم والبحث العلمى والسوسيولوجى بصفة خاصة فى لعبة الصراع بين القوى والضعيف، وفى السجال الدائر بينهما دارت رحى حرب علمية أيديولوجية الأصل موضوعية الظاهر عصفت بالموضوعية الحققة فى دراسة الشخصية القومية أو الهوية الثقافية.

ولقد أخذ الصراع الفكرى والتقنى والإعلامى أشكالاً متعلدة فى القرن الحادى والعشرين ألقت بظلالها على المجتمعات العربية، وفرضت عليه قضايا لم تطرح من قبل مثل حقيقة الثقافة العربية بين الانغلاق والغزو الثقافى، والتفاعل الثقافى مع الآخر، وموقف الثقافة العربية من قضية صراع الحضارات، ودور الميديا العالمية فى الثقافة العربية، والفجوة التقنية والمعرفية وموقع الثقافة العربية من الثقافة الكونية فى ظل سيطرة الإنترنت، وغيرها من القضايا التى سوف أحاول طرحها فى الفصل التالى.

الفصل الخامس

الثقافة العربية فى مواجهة العصر

بين أطروحات الفكر الكلاسيكى وأدبيات زمن العولمة

□ تمهيد.

أولاً - العولمة والثقافة العربية.

ثانياً - الثقافة العربية بين الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافى.

ثالثاً - الثقافة العربية بين صراع الحضارات وحوار الثقافات.

رابعاً - الميديا العالمية والثقافة العربية

خامساً - الفجوة المعرفية وموقع الثقافة العربية.

سادساً - العرب وثقافة الإنترنت.

سابعاً - الإنترنت وتغير ثقافة الجريمة فى العالم العربى.

□ تعقيب.

□ تمهيد:

الثقافة العربية فى مواجهة مع العصر، تتفاعل وتتصارع وربما تدعن أو تخضع، ومواجهة ثقافتنا العربية لمتغيرات العصر مواجهة قديمة حديثة، فالعولة ميراث قديم فى ثوب جديد لعلاقة المجتمع العربى بالغرب، تلك العلاقة التى غلب عليها الصراع حيث نظر الغرب للعرب دوماً نظرتة للغازى الذى جاب معظم أوروبا أثناء الفتح العربى، وسادت نظرة الغرب الدونية للمجتمعات العربية، وكرس الاستعمار، وفكر الحداثة وما بعد الحداثة تلك النظرة الدونية للعرب وللثقافة العربية فى أعين الغرب الأوروبى والأمريكى، وفى أعين العرب أنفسهم.

وفى الأونة الأخيرة فرضت العولة بآلياتها المختلفة مواجهة من نوع جديد من الثقافة الغربية، فآليات العولة صارت أكثر ضراوة وشراسة عن كل آليات الغرب التى أتعبت فى المواجهات التاريخية السابقة، وصارت المواجهة الثقافية أو عولة الثقافة خطر جائم على الثقافة الغربية التى غلبت عليها منطق الاستهلاك والتقليد، وصارت الصورة الضبابية حتى فى الأوساط الثقافية السائد فتضاربت الرؤى ولم يعد هناك استراتيجية عربية واضحة للتعامل مع العولة.

ومن هنا اختلفت الرؤى حول تشخيص العولة، وما فرضتها من قضايا على العالم العربى، فالبعض يرجعها إلى صراع كلاسيكى قديم، والبعض الآخر يرى أنها وضع جديد وليد أدبيات زمن العولة.

وسوف أحاول فى هذا الفصل مناقشة أهم القضايا التى فرضتها العولة على الثقافة العربية، وموقف المثقفون العرب منها، وموقف الثقافة العربية من قضيتى صراع الحضارات وحوار الثقافات والميديا العالمية وما

فرضته على الميديا العربية من تبعية ثقافية وإعلامية وأثر ذلك فى فرض ثقافة العولمة، وتأثيره على الثقافة العربية والفجوة المعرفية للمجتمعات العربية والآليات العربية لمواجهتها - وتأثير ثقافة الإنترنت سلباً وإيجاباً على العرب، والإنترنت وتغير ثقافة الجريمة، والأثار السلبية للجرائم الإنترنت ... الخ.

كلها قضايا «سوسيو- ثقافية» ملحة يواجهها المجتمع العربى فى عصر العولمة سوف أحاول تناولها فى هذا الفصل .

أولاً - العولمة والثقافة العربية:

سوف أحاول تحليل قضية العولمة والثقافة العربية من خلال محاور ثلاثة الأولى: العولمة ... المفهوم والماهية، ثم العرب والعولمة، وأخيراً الثقافة العربية والعولمة.

(أ) العولمة ... المفهوم والماهية:

منذ بداية عقد التسعينيات والحديث يجرى على نطاق واسع فى كل أنحاء العالم وعلى المستويات جميعها وربما بين كل الفئات حول العولمة. وبرزت خلال الآونة الأخيرة تساؤلات مشروعة عن طبيعة العولمة، وعن حقائقها وأوهامها، وعن فرصها ومخاطرها، وعن كيفية التعامل مع إقرازتها ومترباتها. وأصبح من غير الممكن فهم عقد التسعينيات وما حدث ويحدث فيه من تطورات متلاحقة دون الرجوع إلى ظاهرة العولمة التى أصبحت الآن. وكما يقول فلدرستون ولاش - الإطار المرجعى لكل الدراسات الاجتماعية والإنسانية. لقد برزت بشكل واضح خلال عقد التسعينيات لكنها سرعان ما تحولت إلى قوة من القوى المؤثرة فى الحقائق والوقائع الحياتية المعاصرة. وهى الآن القوة الرئيسية التى تقود البشرية ككل إلى المستقبل، وتعد لها لمعطيات ومتطلبات القرن الواحد والعشرين. وأصبح من الواضح أن معظم

الثقافة فى مواجهة العصر ————— [١]

التحولات الاقتصادية والسياسية والعلمية والثقافية المذهلة والمتسارعة التى يشهدها العالم هى: إما سبب من أسباب العولمة، أو أنها مجرد نتيجة من نتائجها الضخمة والعميقة. كل المجتمعات - بما فى ذلك عصر العولمة - كما أن كل الدول - بما فى ذلك أكثرها ميلاً للتقوقع معنية اليوم بالعولمة شامت ذلك أم أبت. لكن فى الوقت الذى يتجه فيه الكل نحو العولمة، فإن البعض يبدو متدفعاً نحوها بسرعة فائقة، ومن دون تردد، وبحماس ما بعده حماس، فى حين أن البعض الآخر يبدو وكأنه يجهو نحوها ببطء شديد، ويتردد، وربما بتخوف وبخطوة إلى الأمام وخطوتين إلى الوراء^(١).

وإذا ما حاولنا تحليل العولمة على مستوى المفهوم وعلى مستوى الماهية والعملية، فإننا نواجه باختلاف المفهوم والاصطلاح عن الماهية والعملية، فللمفهوم أيديولوجيا تخفى حقيقة وماهية العولمة لتدعو إلى عالم واحد، وكان لكل أجزاء العالم الحق الكامل فى الاتصال والتواصل والتفاعل. بنفس الدرجة داخل هذا العالم الواحد. ولأبدأ تحليلي بالمفهوم.

فمفهوم العولمة: العولمة (Mondialisation) أو (Globalization) لغة يعنى إكساب الشئ طابع العالمية، وبخاصة جعل نطق الشئ أو تطبيقه عالمياً، أى نقله من الحدود المراقبة (الدولة القومية) إلى اللامحدود الذى ينأى عن كل مراقبة (الكون).

أما اصطلاحاً فتشير إلى ذلك التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية، للدول ذات السيادة، أو انتماء إلى وطن محدد أو لدول معينة، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية.

(١) عبد الخالق عبد الله، العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، مجلة عالم الفكر، مج ٢٨، ع ٢٤، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩، ص ٣٩-٤٠.

٢٨٨ — الثقافة العربية في مواجهة العصر

إذن فالعولمة تمثل ذلك التداخل الكثيف في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بين مختلف دول العالم، وهو الذى أصبح من المستحيل ضبط تأثيراته والتحكم فيه بالإجراءات التقليدية، كإغلاق الحدود وقطع العلاقات الدبلوماسية مثلاً^(١). فالعولمة Globalization - وليس Globality - تنهض على منظومة من المفاهيم التى تبدأ من الاقتصاد والعلاقات الدولية والإعلام، ولا تنتهى عند أغاط الاستهلاك وصيغ الحياة الاجتماعية والثقافية وتحديد تراتب القيم وما هو مقبول منها وما هو مرفوض على جميع المستويات، وإنما تسعى للتدخل فى كل كبيرة وصغيرة لتحكم قبضتها على الإنسان والعالم، فى مرحلة من تاريخها لم تكن إمكانية السيطرة عليها فيها من قبل أكثر إحكاماً وشمولية مما هو عليه الآن^(٢).

فالعولمة Globalization بكل بساطة هى ظاهرة التوحيد الثقافى والاقتصادى التى يشهدها عالم اليوم، مع عدم إغفال بقية النواحي، من سياسية واجتماعية ولكن التوحيد الثقافى والاقتصادى يبقى هو الظاهرة الأبرز. ونقول يشهدها عالم اليوم لأن الثورة التقنية الخيرة، أو الثورة الثالثة فى تاريخ البشرية، فى وسائل الاتصالات والمعلومات جعلت من العولمة ظاهرة واضحة للعيان أكثر من أى وقت مضى^(٣).

(١) عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، أعمال ندوة فرقة الشباب العربى للعولمة معهد البحوث والدراسات العربية، ٢٤-٢٥ نوفمبر/تشرين، تقرير نيقيين معمل، ٢٠٠٠، ص ١٥.

(٢) صبرى حافظ، العولمة والثقافة القومية: آليات الهيمنة والمقاومة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، ٧١، الهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ١٩٩٩، ص ص ٥٩٧ - ٥٩٨.

(٣) تركى الحمد، هوية بلا هوية: نحن والعولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات، ٧١، مرجع سابق، ص ص ٢٦٣، ٢٦٤.

وكان من المفترض أن تشكل العولمة المعاصرة - فى ثوبها الجديد - دعائم لتوحيد أجزاء العالم غير أن الواقع العملى يشير إلى عكس ما كان متوقعاً، حيث يشهد العالم اختلافاً فى المعايير وتغيراً فى الثوابت الفكرية وعدم المساواة بين البشر، وصراعات وتفكك وخطرسة وتهميش، وانهيار على كافة المستويات، بل على كافة الأصعدة حتى الأخلاقية والقيمة منها. ومع هذا يظل الداعون للعولمة والمناصرون لها يقدمون التبريرات لدعم توجهاتها، ولا عجب فى ذلك فالعولمة مسار تاريخى ذا طابع كونى، وهى ليست حدثاً بل هى مشروع ترددت أصداؤه منذ أكثر من قرنين تقريباً، بدأ محالاً للصراع بين القطبين فى زمن تعدد الأقطاب بحشاً عن سيطرة القوة الواحدة. وبرزت بوادره بعد الحرب العالمية الثانية وتبلور مفهومه فى مطلع التسعينيات^(١).

ومن الأبعاد الأيديولوجية للعولمة أنها لفظ يصف ما يجرى على السطح دون أن يفصح عن محتواه الحقيقى. إذ أن الكلام يجرى عن العولمة من دون إفادة السؤال عما يجرى عولته. فالذين «يهللون» لظاهرة العولمة يقعون فى مغالطة فادحة، فهم يفهمون العولمة أو يحاولون تصويرها على أنها تنطوى على عملية (تحرر) من رقبة الدولة القومية إلى أفق الإنسانية الواسع، تحرر من نظام التخطيط الأمر الثقيل إلى نظام السوق الحرة، تحرر من الولاء لثقافة ضيقة متعصبة إلى ثقافة عالمية واحدة يتساوى فيها الناس والأمم جميعاً، تحرر من التعصب الأيديولوجى معينة على الانفتاح على مختلف الأفكار من دون أى تعصب وتشنج، تحرر من كل صور اللاعقلانية الناتجة عن التحيز المسبق لأمة أو دين أو أيديولوجيا بعينها إلى عقلانية

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة بين التفكير وإعادة التركيب، دراسات فى تحديات النظام العالمى الجديد القاهرة، الدار المصرية، السعودية، ٢٠٠٥، ص ١٩، ٣٠.

الثقافة العربية في مواجهة العصر

العلم وحياد الثقافة . وهو ما يتناقض مع أبرز وظائف العولمة من حيث كونها وسيلة للسيطرة على الإرادة الواعى وربطه بصورة ومشاهدات ذات طابع إعلامى تحجب العقل وتشل فاعليته. وتنمط الذوق وتقوِّب السلوك^(١).

وتجمع معظم الآراء والمناقشات على أن الثقافة بُعد هام للعولمة وعلى الرغم من أنها يُنظر إليها الآن كظاهرة متعددة الأبعاد، إلا أن ذلك لا يقلل أبداً من أهمية البعد الثقافى فى تحليل العولمة^(٢).

فالعولمة تعمل على تسطيح الوعى وعلى الترويج لثقافة إعلامية تصنع الذوق الاستهلاكى، فهى ثقافة الاختراق التى هى مكونات الثقافة الإعلامية الجماهيرية فى الولايات المتحدة الأمريكية «ويمكن حصرها فى وهم الفردية، وهم الخيار الشخصى، وهم الحياء، وهم الطبيعة البشرية التى لا تتغير، وهم غياب الصراع الاجتماعى»^(٣).

والعولمة بهذا المعنى تصبح أيديولوجيا مشددة أو متطرفة تعمل على تهميط المجتمعات والأفراد وتوحيد رؤاهم وتصوراتهم وأحلامهم وتطلعاتهم لشكل قسرى سواء على شكل «أمركة للعالم» أو «تغريب له» ووسيلتها فى ذلك الإعلام السمعى البصرى، ذلك أن الصورة هى المفتاح السحري للنظام الثقافى العولمى الجديد، نظام إنتاج وعى الإنسان بالعالم، أنها الملة الثقافية الأساسية التى يجرى تسويقها على أوسع نطاق جماهيرى،

(١) ماهر الشريف، ماذا يعنى «الاستقلال الثقافى» فى زمن العولمة؟ سلسلة أبحاث المؤتمرات (٧)، العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

(2) John Tomlinson, Globalization and Culture Oxford, Polity Press, 1999. P. 13.

(٣) ماهر الشريف، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

وهى تقوم ، فى إطار العولمة الأيديولوجية، بالدور نفسه الذى قامت به الكلمة فى سائر التواريخ الثقافية التى سلفت^(١).

وتعد عولمة الثقافة الاستهلاكية، وصناعة الثقافة من أهم الآليات الثقافية للعولمة. فعولمة الثقافة الاستهلاكية لتشويه البنى التقليدية ولتغريب الإنسان وعزله عن قضاياها وإدخال الضعف لديه والتشكيك فى جميع قناعاته الوطنية والقومية والأيديولوجية والدينية. وذلك بهدف إخضاعه نهائياً للقوى والنخب المسيطرة على القرية الكونية وإضعاف روح النقد والمقاومة عنده، حتى يستسلم نهائياً إلى واقع الإحباط ليقبل بالخضوع لهذه القوى أو التصالح معها.

وترتبط الثقافة الاستهلاكية، خاصة الثقافة الشعبية الأمريكية بصناعة الثقافة، وخاصة وأن أمريكا تمتلك كل عوامل نشر وتصدير الثقافة الاستهلاكية على دول العالم أجمع، ويرجع ذلك إلى أنها تمتلك كافة مقومات صناعة وتصدير الثقافة^(٢).

ومن ثم طغى النمط الثقافى الاستهلاكى الأمريكى حتى عام القيم التقليدية فى المجتمع الغربى، تحت وطأة سيطرة تأثير وسائل الإعلام، التى تنشر الحلم الأمريكى الذى يدعم أيديولوجيا أو ربما أسطورة سعادة الأفراد الكاملة فى الاستهلاك. ومن ثم تدرك أمريكا أنها يمكنها نشر غطها الثقافى فى العالم، فتدعم انعدام الأخلاق والقيم الإنسانية فى مقابل

(١) عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، رؤية الشباب العربى للعولمة أعمال الندوة التى نظمها معهد البحوث والدراسات العربية، مرجع سابق، ص ٢٨ - ٣٠.

(٢) أحمد مجدى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، سلسلة أبحاث المؤتمرات/٧١، مرجع سابق، ص ١٥٣، ١٥٦.

٢٩٢ — الثقافة العربية فى مواجهة العصر —

تدعيم القيم المادية والاستهلاكية. فأصبح الدولار هو المقدس وهو البديل السهل للقيم الثقافية المفقودة، وهى دعوة لتدعيم الجشع والازدواجية فى ظل سيطرة فكر ما بعد الحداثة الأمريكية. ويدعم الإعلام أسطورة الاستهلاك كأهم أولويات الرأسمالية الجديدة^(١).

وإذا كان هذا هو حال العولمة بصفة عامة، فما هو وضع العرب والثقافة العربية فى ظل تداعيات العولمة؟ وما موقفنا منها؟ هذا ما سأحاول تناوله فيما يلى.

(ب) العرب والعولمة:

اتخذت ظاهرة العولمة وجهاً جديداً أكثر شراسة عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١ ترك تداعياته على المجتمعات العربية، فلقد أعلنت الإدارة الأمريكية ما أطلقت عليه «استراتيجية الأمن القومى للولايات المتحدة الأمريكية»، وهى وثيقة اعتبرها البعض إعلاناً إمبراطورياً جديداً للهيمنة الأمريكية على العالم وتحتوى الوثيقة على ٣١ صفحة كاملة تمثل انقلاباً حقيقياً فى العلاقات الدولية حيث تتبنى ما تطلق عليه الحروب الاستباقية فى مواجهة من تسميهم الوثيقة بالإرهابيين، أى الجماعات أو التنظيمات التى تمثل تهديداً لأمريكا، وأيضاً فى مواجهة الدول التى تضعهم أمريكا فى خانة محور الشر باعتبارهم قادرين على إنتاج أسلحة غير تقليدية يمكن أن تصل إلى يد هذه الجماعات، فلم تعد مبادئ الاحتواء أو الردع أو الردع المتبادل صالحة اليوم فى ظل الهيمنة المطلقة لأمريكا على العالم، إنما الجديد هو «الحرب الاستباقية فى مواجهة من يهدد الحدود الأمريكية».

(1) Arthur and Mqrilouse Kroker, The Violence of the Global, Available at: <http://www.westland.net/Venice/art/cronk/consumer.htm#prev=/p.1of9>.

تحدث الاستراتيجية الجديدة عن ضرورة تكريس قيم الحرية والحفاظ على الكرامة الإنسانية والدعاية لقيم الديمقراطية والليبرالية الاقتصادية والتي تعنى السوق المفتوح والمجتمع المفتوح، وهى لا تسعى لتكريس هذه القيم فى المجتمعات الغربية، وإنما تعمل على فرضها فرضاً - وبالقوة إذا اقتضى الأمر - حيث جاء بالنص فى الوثيقة «سوف تستخدم الولايات المتحدة قوتها العسكرية والاقتصادية لتشجيع قيام المجتمعات الحرة والمفتوحة وستفعل كل ما فى وسعها للمحافظة على وضعها بوصفها القوة العظمى الوحيدة فى العالم والتركيز على استخدام المعونة الأمريكية وصندوق النقد الدولى والبنك الدولى لكسب معركة القيم والأفكار المتناسقة، بما فى ذلك معركة مستقبل العالم الإسلامى»^(١).

وللعالم نصيب الأسد من العولمة أو الأمركة وتوجهاتها السيادية على منطقة الشرق الأوسط عقب حرب الخليج الثانية مما كان له آثار بالغة على الوطن تمثلت فى التداعيات الآتية:

١ - مشاركة دول الوطن العربى فى العولمة ومظاهرها بشكل أقرب للمهولة منه إلى الدخول المتأنى وفق استراتيجية متناسقة واضحة المعالم متماسكة البنيان تعالج الاحتياجات والمصالح الفعلية الحالية والمستقبلية، ويتضح ذلك من عدد الدول الخاضعة للتكيف الهيكلى، وهو ما يعكس خياراً تحببياً لا يترجم بالضروريات خيارات المواطنين.

٢ - ظهور الأصولية الإسلامية فى ظل إتساح سلبيات العولمة وغياب المشروع الحضارى العربى، بالإضافة إلى تأثيرات حرب الخليج الثانية

(١) محمد صفوت قايلى، الدولة النامية والعولمة، دار الحكمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٢ - ٤٤.

وما تلاها من نتائج ساعدت على انتشار الأصولية الإسلامية مع اختلاف الدرجة فيما بين الدول العربية، فقد وصلت فى الجزائر إلى مستوى خطير تمثل فى المذابح اليومية، وأقل من ذلك فى مصر واليمن، فيما وصلت فى السودان إلى حد المشاركة فى الحكم حتى عام ١٩٩٩.

٣ - ضعف الفكرة القومية، حيث أخذت أضواء العولمة تبهر أعين الدول العربية، وبدأ العرب فى التحلل من قوتهم العربية فى ظل ضعف إنجازاتها. ولم يختلف ذلك من المغرب العربى إلى المشرق العربى الذى استعاض بالأمن الأوروبى والأمريكى عن الأمن القومى العربى.

٤ - تفكك أواصر الوطن العربى، وهو مرتبط بضعف القومية العربية، والسبب الرئيسى فى ذلك يرجع إلى تأثيرات حرب الخليج الثانية وغزو العراق للكويت، وهو الغزو الذى قسم الوطن العربى إلى دول مؤيدة للتدخل الأجنبى ودول معارضة له، مما أفقد الوحدة العربية معناها، وبث بذور الخلاف والشقاق بين دول الوطن العربى، وخلق التشكك فى القومية العربية، وأظهرت عجز الجامعة العربية، وكشف على الجملة مدى الشغف الذى يعانى منه النظام العربى ومؤسساته^(١).

٥ - فرض صيغ عولمة إقليمية، حيث حاولت القوى الكبرى السيطرة على الوطن العربى وقدراته وجعله يدور فى فلكها، وذلك بالترويج

(١) أحمد إبراهيم، مستقبل الدولة فى الوطن العربى فى ظل العولمة، فى أعمال ندوة، «رؤية الشباب العربى للعولمة»، مرجع سابق، ص ١٧٣، ١٧٤.

لصيفتين هما صيفتا الشراكة الأوربية المتوسطة والشرق أوسطية^(١). ومن البديهي أن دول الوطن العربى لم تتأثر بالعملة بنفس القدر. وإنما تأثرت بنسب متفاوتة، فدرجة تأثر العراق وليبيا والسودان بالعملة ليس كدول الخليج العربى أو مصر أو المغرب العربى، فلكل دولة سياساتها، وقدراتها الاقتصادية، وإرثها الحضارى الذى يجعلها تختلف من حيث الدرجة - فى تفاعلها مع آليات وتداعيات العملة.

وليس هناك من شك فى أن الثقافة العربية دخلت فى مواجهة شرسمة لافكك منها مع آليات العملة، وجعلت المثقف العربى فى موقف لا يحسد عليه، وهذا ما سوف أحاول رصده فيما يلى.

(ج) الثقافة العربية والعملة:

على الرغم من الاعتراف بالشوط الذى قطعته الثقافة العربية حتى الآن فى تعرف ذاتها، وتحديد هويتها، وإثبات وجودها فى عالم تنافس صعب. وصمودها فى وجه محاولات تجزئتها وطمسها، وبعثرة ثوابتها وسلخها عن لغتها العربية، فإنه لا بد من الاعتراف بأن الثقافة العربية مازالت غارقة فى معركة بناء نفسها من الداخل، وأن لديها من العوائق الذاتية الراسخة فى عقلية المثقفين، وطرق تفكيرهم، ومصادر مرجعيتهم، واختلاف ولاءاتهم، وتمزق صفوفهم، وهشاشة محاوراتهم، وبعد الشقة بينهم وبين الجمهور، وغير ذلك من الظواهر السلبية ... ، ما يمكن أن يدمر أية ثقافة ناشئة أو ضعيفة المستندات. ولكن الثقافة العربية بفضل عوامل دينية وتاريخية وقومية وشعبية مازالت تقف على قدميها وتصارع عوامل تآكل ثقافية داخلية، وعوامل تفتيت إطارية سياسية واجتماعية من حولها. ولعل من أهم العوامل الداخلية نزعة مناهضة الثقافة Anti - Intellectualism

(١) أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٧٤ - ١٧٥.

لدى الفئتين الأساسيتين اللتين كانتا في الماضي تسعفان الثقافة بالأيدى والمال، وهما فئة السيادة السياسية (الطبقة الحاكمة) وفئة السيادة الاقتصادية (الإقطاعية، فالبرجوازية، فقطاع الأعمال الخاص) وهاتان الفئتان تتعاونان الآن ليس على تهميش دور الثقافة فقط، ولكن أيضاً على صرف مستهلكي الثقافة (أى الجمهور المتلقى) عن أية ثقافة حادة وتزييف المادة الثقافية التى يفترض أن تطرح بين يديه وتحولها إلى بهرج إعلامى ترفيهى وتسخير المنجزات الاتصالية الفائضة لهذا الغرض فالاهتمام بالثقافة موجود، ولكنه مقلوب رأساً على عقب وموجه لتسخيرها للمآرب والأهواء^(١).

وتتمثل إشكالية الثقافة فى إطار عملية العولمة الثقافية فى ازدواجية الفكر، الذى ورث المحافظة على التراث فى ماضيه مع السعى المستمر نحو الانفتاح المظهري على التحديث أو تبنى الواقع والمعاصر. وما زلنا - كعرب - نعيش منذ عصر النهضة حتى اليوم فى تأرجح مستمر بين هذه المتناقضات، أى بفكر مزدوج. حيث تكمن بداخل الفكر العربى متناقضات وصراعات تتمثل فى تجميد الماضى بعيداً عن الحاضر، بل على حساب هذا الأخير. وهو، فى الوقت نفسه يتغنى بالعصرية، فيأخذ منها نتاجها دون آليات تقديمها، فيبقى أسيراً فى داخل ماضيه على المستوى المادى، لكنه لا يستطيع أن يفرق بين ماضيه وحاضره، بين الإرث والموروث ومن ثم لا يستطيع أن يعيد تأسيس فكره أو إعادة إنتاج آليات العقل العربى، ولا يستطيع توجيه مضمون ثقافته فى اتجاهات ذاتية مستقلة^(٢).

(١) حسام الخطيب، أى أفق للثقافة العربية وأدبها فى عصر الاتصال والعولمة، مجلة عالم الفكر، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر/ ديسمبر ١٩٩٩، ص ٣٣٥.

(٢) أحمد مجلى حجازى، العولمة وآليات التهميش فى الثقافة العربية، مرجع سابق، ص ١٦٠.

ولهذا أصبح الفكر العربى يعانى من هوة بين التراث ومعطيات العصر، بين الفكر والواقع.

إن اختيارات المثقفين العرب ومواقفهم من قضاياهم بعضها واضح تماماً والبعض الآخر يكتنفه غير قليل من الغموض. ولعله من نافلة القول أن تحليل وضع العرب فى الزمان والمكان، أو فى «الموضع والموقع» يدلل على أن الأنصياح لمحو المضمون الأيديولوجى يطغى دائماً على آليات الفكر العلمى فى تبنى الرؤى وتفسير الواقع وقضاياها. حيث يلاحظ أن المناقشات الدائرة تتعلق بمضامين الثقافة «الأيديولوجية» أكثر مما ترتبط بأبنية العقل وآلياته (منهجية الفكر العلمى)، ولهذا تنفض الندوات معبرة بصورة أوضح عن ازدواجية الفكر واغتراب المتناقضات حيث الصراع بين ما هو موقف تقليدى راسخ وما هو موقف حديث ومعاصر، بين ما هو سلفى وما هو واقع، بين الموقف من الأنا والموقف من الآخر، مما يشكل حالة من فقدان الذات، ومن ثم تظهر أزمة الفكر العربى سواء على مستوى آلية الفكر (العقل) أو على المستوى مضمون الثقافة (الأيديولوجية). وتصبح الإشكالية هنا: كيف يمكن الخروج من حالة الأنا التقليدية، إلى حالة «الآخر» المعاصرة؟ مع عدم الإخلال بمبدأ الاستقلالية العربية، أى عدم فقدان استقلالية الموروث وإعادة تأسيسه لصالح المجتمع العربى وتنميته^(١).

ويؤكد د. عبد السلام المسلى «أن الرقابة الذاتية التى يمارسها المثقف العربى على نفسه فى التصدى لاستشراء الرقابة الكونية المكتسحة هى أخطر على المجتمع وأدعى إلى الإضرار به وأعمق نسقاً لقواعده من أى رقابة أخرى قد تتسلط عليه أو قد يتوهم أنها تتسلط عليه»^(٢).

(١) أحمد مجدى حجازى، مرجع سابق، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٢) محمد حسين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة: قراءة تحليلية فى فكر المثقف، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٤، ص ١٠٣.

كما يؤكد د. «عبد السلام المسدي» في موضع آخر انقسام الخطاب العربى فى أدبيات المثقفين العرب إزاء العولمة إلى خطابان متدابران يمينح الأول إلى منطق التبرير، ويميل الثانى إلى الاتهام. وكلاهما على قدر عالٍ من الوفاء الحضارى والحماس الفياض لمقومات الهوية التاريخية^(١).

وتقسيم د. «عبد السلام المسدي» لموقف المثقف العربى بين مؤيد ومعارض وآخر ينحو موقفاً وسطاً يجعله يمشى على حدة السيف إزاء الإيمان بالآخر بالنزى يثبت الواقع زيف نواياه الطيبة نحونا كعرب. هذا التقسيم الحصيف شامل وإن كان لا يكشف عن التحذّب والتشرذم العربى إزاء العولمة، وإنى أتفق كثيراً مع رأى د. «عبد السلام المسدي» وإن كنت أتعطش للتعرف على أنماط مختلفة للمثقف العربى إزاء موقفه من العولمة، وإنى أرى فى الطرح الذى قدمه «مصطفى عبد الستار» ما يشقى تعطشى لمزيد من الاقتراب من حال الثقافة العربية والمثقف العربى فى ظل العولمة. وهو يصنّف أنماط المثقف العربى المعاصر إلى:

(١) المثقف السلفى: هو المثقف الذى يتخذ موقفاً حاداً من العولمة ملوحاً بكل الطاقات الحية للتراث الإسلامى، وينتمى لجماعات تعتبر الارتداد للماضى هو الحل اعتماداً على أن الحضارة الإسلامية قد قامت على مفهوم جغرافى واسع النطاق شبيه بالعولمة وبالمقدرة على احتضان الثقافات والجدال والنقد والتيارات الفكرى، وأن القيم المثلى المتبقية هى تلك التى عرفتها قبائل العرب فى إحدى مراحلها المبكرة.

(١) عبد السلام المسدي، المثقف العربى والتحالفات المتعينة فى عصر العولمة، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧، العولمة والهوية الثقافية، مرجع سابق، ص ٣٣٥.

(٢) المثقف المتطرف: وهو مثقف الإخوان الذى يقوم بتوظيف تكنولوجيا الإعلام وأساليبه فى الحملات الانتخابية للجماعة واستخدام الكمبيوتر فى بناء هيكلها التنظيمى وخريطة انتشارها داخليا وكوادرها، ففى حين استخدم هذا المثقف أساليب عصر العولمة فإنه لم يتأثر فكرياً من حيث المعتقد الدينى فقد ظل موقفه يدور حول بنية التفسيرات التقليدية^(١).

(٣) المثقف المؤيد: وهو المثقف الذى يجرى فى سياق العولمة ويخضع للإبهار التكنولوجى ويستقيم لحضارة المعلوماتية وآلياتها ويستخدم لغتنا فى ترويج بضائع أمريكية، ولأن العلاقة وثيقة بين العولمة الأمريكية ونظرياتها الإسرائيلية فإنه يستخدم علمه فى تأكيد جذور الثقافة والتراث الشعبى والأساطير اليهودية فى تراثنا وحضارتنا القديمة، ثم يوظف ثقافته لتأكيد صور الإعلانات للسيد - ماكدونالد أو ترويج البضاعة الأمريكية بأساليب جديدة.

(٤) المثقف الغائب: هو المثقف الغائب عن الأغلبية وقيمها فى حضور الأمة الهجائية والثقافية، يقوم بدور مثقف العولمة فى وقت نعانى من بطى التنمية والتخلف التكنولوجى والمعلوماتى ويتفرغ للجنس فيشجعه ويسعى لتشجيع ظاهرة النجومية الفنية والثقافية فى جميع المجالات بهدف تحويل إنتاجها إلى سلع راقية ومربحة.

(٥) المثقف عابر القارات: هو المثقف المنتمى للثقافة التى جاءت من أموال المعونة الأمريكية وأدوات الاتصال والكمبيوتر، من ثم فهو مثقف عالمى ينتمى لهذه العولمة مباعد بينه وبين الفئات الاجتماعية

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ١٠٣ - ١٠٤.

الخليّة، ويسعى لإعادة تغير المجتمع وتغيير السائد فيه والتخلي عن القيم التراثية، ونستطيع أن نجد في مراكز الأبحاث داخل الجامعات وخارجها وفي المراكز البحثية الرسمية أو الأهلية

(٦) المثقف المهمش: هو المثقف الذي رفض أن يسير الركب ويستفيد من التغيرات الحادثة بالنسبة للشركات متعددة الجنسية التي تقوم بتجنيد مفكرين وكتاب من مختلف البلاد ينظرون ويروجون لأفكار العولمة والكونية، ويؤكدون أن الانتماء لأمة أو وطن قد أصبح من مخلفات الماضي، من ثم لم يشكل هذا المثقف إلا فئة بسيطة لم تستطع الوقوف أمام الدولة ومن وراءها القوى الاقتصادية الضخمة ومن ثم كان مآلها التهميش^(١).

(٧) المثقف الجديد: هو أقرب إلى رجل الأعمال منه إلى المثقف، يتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي ويحاور منتقديه في جدل ذي خبيرة ماركسية اعتادها حين كان ينتمى لليسار، ولا مانع لديه من أن يتحدث عن ثقافة السلام وعن أطفال الحجارة وفي الوقت نفسه يقبض المبالغ الطائلة من جماعات تحفي وجوها وراء أقنعة كثيرة.

والملاحظ لتلك الأنماط الثقافية في وجودها الفعلي يجد أنها أنماط تحكمها تناقضات عامة على المستوى الكلي، إذ أنها تنحصر بين التأييد ليس النظرى بل النفعي المصلحي بأنواعه ودرجاته وبين الرفض والانعزال غير القائم على قاعدة أيديولوجية تبريره تحمل موقفاً ثقافياً قومياً، ذلك فضلاً عن التناقضات التي يتضمنها كل نمط في ذاته، كما يلاحظ أنه ليس هناك فروقاً فاصلة يمكن الاستناد إليها حين يتم تحديد نمط

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ١٠٤ - ١٠٥.

بعينه من ثم يمكن اعتبار أن المثقف المؤيد الغائب، عابر القارات هم نمط واحد من فئات المثقفين بينما يمثل المثقف السلفي المتطرف المهمل نمطاً آخر لكن لكل منهما خصائصه التي تميزه. ويعنى ذلك أن دور المثقف العربى بصفة عامة تجاه العولمة هو دور ثنائى يقوم على التقيضين ومن ثم يعكس ازدواجية الرؤية ويعكس مؤشراً هاماً يتفنى وجود تقيسيم موضوعى عقلانى تنطلق منه وجود تقيسيم موضوعى عقلانى تنطلق منه الاتجاهات نحو ظاهرة العولمة ففى إطار الأزمة الحضارية المعاصرة للعالم العربى هناك حتميات كثيرة تتطلب أدواراً أخرى غير تلك التى تقوم بها هذه الأنماط حتى يكون المثقف هو أحد وسائل تجاوز هذه الأزمة وليس أهم أدوات تكرسها^(١).

ومن ثم يصبح الناتج الثقافى معبراً عن تشوه وتناقض داخلى متشعب، يتسم بالانقسام والتحذب وغياب الحوار الموضوعى والنقد الذاتى. فالثقافة العربية نموذج يموج بالرؤى الداعية إلى الانغلاق الثقافى وتنظر للعولمة كنوع من أنواع الغزو الثقافى الذى يتبغى مواجهته أو الابتعاد عنه والتفوق داخل الذات خوفاً من ذلك الغازى الذى لا يمكن الإفلات من قواه إذا ما تركنا له الحبل على الغارب. وإذا ما حاولنا رصد الثقافة العربية فإننا نواجه بتيارين أحدهما يدعو إلى الانغلاق والحفاظ على الهوية وعدم التفاعل مع الآخر، والآخر يدعو لمواجهة الغزو الثقافى بالتعرف على الآخر حفاظاً على الذات وللتعرف على أى الفريقين أقرب للصحة علينا أولاً التعرف على التاريخ الثقافى العربى مع ثقافته الانطلاق وما خلفته، وحقيقة الغزو الثقافى الذى تعرض له عالمنا العربى وتطوره، ثم الموقف الراهن للثقافة العربية وما يسفر عنه من مواقف أخرى للمثقف العربى من قضايا ملحة تعرض عليه وعلينا وعلى رأسها قضية

(١) محمد حسين أبو العلا، مرجع سابق، ص ١٠٥-١٠٦.

صراع الحضارات، ومحاولات الدفاع المستميت إزاء دعاوى الإرهاب التي ترفضها الإدارة الأمريكية وإعلان دعاوى حوار الثقافات، ثم السيناريوهات البديلة التي يطرحها المثقفون العرب لمواجهة العولمة. كل تلك القضايا سوف أطرحها للنقاش في الصفحات التالية.

ثانياً - الثقافة العربية بين الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافي:

عانت الثقافة العربية قديماً وحديثاً من ثنائية الانغلاق والتقوقع على الذات ومواجهة الغزو الثقافي. وظهر من حين لآخر اتجاه ثالث يدعو للحفاظ على الذات بالتعرف على الآخر حتى لو كان في صورة غزو ثقافي مباشر وأكد هذا الاتجاه على ضرورة التخلي عن سياسة النظام ودفن الرؤوس في الرمال.

ولنناقش وتحليل موقف الثقافة العربية من العولمة علينا الوقوف أمام الآراء التي ترى في العولمة شكلاً صريحاً من أشكال الغزو الثقافي، وعلينا تحليل الآراء المختلفة في هذا الاتجاه من خلال رصد عدة قضايا رئيسية أولها: ماهية الغزو الثقافي للثقافة العربية وثانيها: تاريخ العولمة الثقافية وهل هي حقاً غزو ثقافي جديد أم لا؟ وثالثها: موقف الثقافة العربية من الغزو الثقافي بين رؤى الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافي.

(أ) ماهية الغزو الثقافي للثقافة العربية:

أن مصطلح الغزو الثقافي من المصطلحات المرادفة للعولمة من حيث طبيعة التطور الطبيعي لنفس الظاهرة، ولكن تحت مسمى عصرى جديد يتفق وطبيعة النظام العالى أحادى القطبية في القرن الحادى والعشرين نجد مصطلح العولمة يأخذ مساحة كبيرة من الوجود على الساحة الفكرية الثقافية على المستوين العالى والخلى.

ويعرف الكثير من الكتاب الغزو الثقافى بأنه الأسلوب الجديد «للإمبريالية» العالمية التى تحاول من خلاله ضمان استمرار هيمنتها على البلدان النامية من خلال التغلغل الثقافى حيث يتم مسخ الثقافة الوطنية وتشويهها، والإقناع بأنها ثقافة متخلفة لا تراكب العصر ومتطلباته الحضارية، فيصبح كل ما هو أجنبى له السيطرة والتفوق. ويلاحظ أن الغزو الثقافى أو «غزو العقول» ملازم للقوة السياسية والعسكرية والاقتصادية، مما جعل الولايات المتحدة الأمريكية هى الدولة الأقوى فى استعمال هذا الأسلوب، وهذا ما يفسر العدد الهائل للوكالات والإدارات والأجهزة الأمريكية العاملة فى خدمة هذا الميدان، وصولاً إلى أهمية النمط الأمريكى فى السلوك والتفكير على أوسع بقعة فى العالم، بما فيها أوروبا ذاتها.

ومن الكتاب من يفرق بين مفهوم الغزو الثقافى والاحتكاك المطلوب بين الحضارات، فيفرق بين جانبين: جانب الثقافة الإنسانية الرفيعة التى تحمل بطبيعتها قيمة إيجابية، وجانب آخر ينذر بالخطر وهو البضاعة الرديئة التى تتزين بزى ثقافى وهى من الثقافة الحقيقية براء، والثقافة الإنسانية الرفيعة تحمل بطبيعتها قيمة إيجابية، وفى ميادين الأدب والفن والفكر لا يصح أن تثار فكرة مثل الغزو الثقافى، لأن الأمر هنا هو تبادل خلّاف، ولا يتصور قيام ثقافة بانغلاقها على ذاتها، وطرحها لعوامل التأثير، أى التفاعل النشط فى جو من احترام الحرية وتقدير المسئولية فى وقت واحد.

ومن الكتاب من يصحح المفهوم - فيما يرى - فيقول بأنه لا يوجد غزو ثقافى لأن المعرفة شئ متوازن لا يختص به شعب دون شعب وإلا توقفت حركة الاستمرار الحضارى، وأن هناك حوالى عشرين حضارة سبقت الحضارة المعاصرة، وظهرت فى أماكن متعددة من العالم، وكل حضارة

تأخذ مما سبقها وتضيف إليه، ولكن الغزو الذى نتعرض له غزو وإعلامى أكثر منه غزو ثقافى، والإعلام جزء من معركة السياسة^(١).

ومن الكتاب من يقطع بأننا واقعون تحت استعمار ثقافى، وأنه عندما بدأت أوروبا تستيقظ من الغزو العربى، ويعد أن علمتهم الحروب الصليبية استخدم الاستعمار الثقافى مع الاستعمار السياسى فأسلوب بعثات المستشرقين التى ظاهرها الاهتمام الزائد بالعرب، لكن معظمها كان يعمل على تغيير الفكر العربى لاستعمار ثقافى، تمهيداً للاستعمار السياسى، ويقول: لقد تخلصنا من الاستعمار السياسى ونحاول الآن التخلص من الاستعمار الاقتصادى، ولكن مازلنا واقعين تحت الاستعمار الثقافى، فلا توجد تراثية مطلقة، ولا تغرب مطلق، قد يتغلب جانب على جانب الآخر لكن الاثنين موجودان.

والدكتور «برهان غليون» يقول إن مفهوم الغزو الثقافى يستخدم - فى مطلع العقد التاسع من القرن العشرين الميلادى - فى اللغة العربية أكثر من غيره للإشارة إلى حركة انتقال الأفكار والعقائد، والقيم والعادات القريبة بشكل مكثف وغير مسيطر عليه إلى المجتمعات العربية. ثم يضى الدكتور «برهان» فى تعريف مصطلح التبعية الثقافية فيقول بأنها نمط العلاقة التى تجعل بعض الثقافات تعتمد اعتماداً بنوياً فى إنتاج القيم والمعانى والأفكار والمعارف التى تحتاج إليها مجتمعاتها على ثقافات أخرى تمارس تجاهها سيطرة ما، سواء كان ذلك بسبب تفوق هذه الثقافات الموضوعى فى قدرتها على مثل هذا الإنتاج أو بسبب إنعدام الثقة بالنفس لدى الثقافات الضعيفة، وقد أطلق المفهوم بشكل أساسى على

(١) محمد سيد أحمد الغزو الثقافى والمجتمع المعاصر، ط١، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٧ - ٢٠.

العلاقة بين الثقافات التقليدية والثقافات الغربية الحديثة، ولكن التبعية ترتبط أيضاً بالظواهر التي تفرزها علاقات التبعية هذه من ميل نحو التفكك الثقافي، حيث تفرغ الثقافة المحلية من قيمتها الذاتية، فتدفع إلى نشوء ظواهر الاعتراب، واهتزاز الشخصية، وأزمة الهوية، وليس التأكيد المتزايد على الهوية الثقافية لدى الشعوب النامية والشعوب العربية في الآونة الأخيرة إلا رد فعل مباشر على هذه الأزمة ومشاعر القلق والخوف على الذات الثقافية^(١).

(ب) الثقافة العربية وتاريخ العولمة الثقافية (الغزو الثقافي):

العولمة ليست ظاهرة جديدة، بل قديمة قدم التاريخ، عندما كانت تنصدر حضارة ما كباقي الحضارات وتقود العالم. قام بذلك مجموع الشرق مرة، في الصين، والهند، وقارس، وما بين النهرين، وكتعان ومصر القديمة، وقامت بذلك الحضارة العربية الإسلامية كحلقة وصل بين حضارات الشرق وحضارات الغرب عندما كانت مركزاً للعالم ومصدراً للعلم، تنقل إبداعاتها من العربية إلى اللاتينية والعبرية. وقام بذلك مجموع الغرب مرة أخرى، واليونان والرومان ثم الغرب الحديث منذ ما يسمى بالاكشافات الجغرافية، والالتفاف نحو الشرق من الغرب عبر البحار بعد فشل الحروب الصليبية متوجهة نحو القلب في فلسطين، وقد بلغت الذروة إبان المد الاستعماري في القرن التاسع عشر قبل أن ينحسر في القرن العشرين. وبعد انكسار حركات التحرر الوطني في الربع الأخير منه والتمنع في التحول من الثورة إلى الدولة عاد الاستعمار الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي من جديد في صورة العولمة بالاقتصاد الحر، واتفاقيات الجات، والمتافسة والربيع، والعالم قرية واحدة، والتبعية السياسية وتجاوز

(١) محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص ٢٠ - ٢٥.

الثقافة العربية في مواجهة العصر

الدولة القومية، ونشر القيم الاستهلاكية مع الجنس والعنف والجريمة المنظمة كل هذا أدت إليه حوادث متسارعة، انهيار الاتحاد السوفيتى والنظم الاشتراكية فى أوروبا الشرقية، تكوين مجموع الدول الصناعية السبع، اتفاقية الجات، انفراد النظام الرأسمالى بالعالم بقيادة الولايات المتحدة؟، التآمر على النمرور الآسيوية عن طريق التلاعب بسوق الأوراق المالية السيطرة على المنظمات الدولية وفى مقدمتها الأمم المتحدة لخدمة أطماع الدول الكبرى^(١).

وأفرز الغرب أشكالا جديدة عن طريق خلق مفاهيم وزرعها خارج حدوده مثل العولمة، العالم ذو القطب الواحد، نهاية التاريخ، صراع الحضارات، الإدارة العليا Governance، ثورة الاتصالات العالم قرية واحدة، الكونية، وكلها مفاهيم غير بريئة تكشف عن سيطرة المركز على الأطراف فى تاريخ العالم الحديث، وتجعل المثقفين فى العالم الثالث يلهثون وراءها بالشرح والتفسير والتعليق والتهميش دون أن يعلموا أن التهميش ليس الكتابة على النص، بل الإخراج من التاريخ، ودعوة إلى التقليد فى الأطراف وترك الإبداع للمركز وحده^(٢).

فالعولمة ليست ظاهرة اقتصادية أو سياسية أو تقنية أو معلوماتية فحسب، بل هى أساساً ظاهرة تاريخية مستمرة تعبر عن رغبة الشمال فى السيطرة على الجنوب منذ الحرب بين روما وقرطاجنة، والغرب فى السيطرة على الشرق منذ الحروب بين فارس واليونان، وجاءت الحضارة العربية

(١) حسن حنفى وصادق جلال العظم، ما العولمة؟ ط٢، دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠، ص ص ١٧، ١٨.

(٢) حسن حنفى، الثقافة العربية بين العولمة والخصومية (الإشكالات النظرية)، سلسلة أبحاث المؤتمرات / ٧، العولمة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩، ص ص ٤٥٧ - ٤٥٩.

الإسلامية لترث الإمبراطوريتين القديمتين فى الشرق والغرب، فارس والرومان وورث اليونان، بيزنطة وروما، ولترث أيضاً الشمال بانتشار الإسلام فى حوض البحر جنوب القارة الأوربية فى الأندلس وجنوب إيطاليا والبلقان، ثم التوجه إلى قلب إفريقيا لينافس التبشير والاستعمار، ثم إلى قلب أوربة الشرقية ثم إلى الغرب الأوروبى الأمريكى ذاته بانتشار الإسلام بين البيضان والسودان بتعبير المؤرخين القدماء. إن القضية هى: لصالح المركز على حساب الأطراف؟ لقد أعطت الحضارة الأوربية فى العصر الحديث النموذج الأول، المركز على حساب الأطراف، كما أعطت الحضارة العربية الإسلامية النموذج الثانى المركز لحساب الأطراف. قام الغرب بنهب ثروات الشعوب المستعمرة واستعباد أهلها والتجارة فيهم، بينما قام الإسلام بتحديث الشعوب المفتوحة وتعريبها وإدخالها فى ركب الحضارة الإنسانية متوحدة معها ومساوية لها، بل ومعظمة لفلاسفتها وعلمائها، فأرسطو مثلاً هو المعلم الأول بينما الفارابى هو المعلم الثانى^(١).

ومن ثم فالعولة تعبير عن مركزية دفيئة فى الوعى الأوروبى، تقوم على عنصرية وعلى الرغبة فى الهيمنة والسيطرة. ففى قلب كل أوروبى مازالت تقبع اليونان القديمة والإسكندر الأكبر وانتصاره على الفرس، وانتشاره حتى الهند فلما انقلبت الموازين وورث العرب المسلمون الإمبراطورية الرومانية على جميع ضفاف البحر المتوسط فى الجنوب، فى مصر والمغرب وفى الشمال فى بحر إيجه، وجنوب فرنسا وأسبانيا، وكل جزر البحر المتوسط، أراد الغرب الثأر فى الحروب الصليبية هذه المرة تحت غطاء المسيح. واسترداد السيطرة على البحر، فلما فشلت الحملة الصليبية استؤنفت من جديد فى الاستعمار الحديث، فالالتفاف حول إفريقيا وآسيا،

(١) حسن حنفى، وصالح جلال العظم، مرجع سابق، ص ١٩.

١- الثقافة العربية فى مواجهة العصر

ثم إعادة التوجه نحو القلب عبر البحر فى فلسطين. وبعد حركات التحرر الوطنى، استقبل العالم العربى فى جنوب البحر، ورد الغرب إلى حدوده الطبيعية على المستوى العسكرى، وأن بقت آثاره على المستوى الاقتصادى والسياسى والثقافى، وأراد الغرب أن يعيد الكرة فى مرحلة ما بعد التحرر، فأفرز أشكالاً جديدة للهيمنة تبلورت أخيراً فى العولمة^(١).

وبمجرد نهاية الاستقطاب برز مفهوم العولمة لإحكام السيطرة على العالم باسمه ولصالح المركز ضد مصالح الأطراف. فى الوقت الذى يتم فيه توحيد المركز وتجميع قواه السياسية والاقتصادية والعسكرية والإعلامية يتم تفتيت الأطراف حتى يقوى المركز على حساب المحيط، ويصبح المحيط مجرد مجال حيوى للمركز، فيصدر إلى الأطراف أبشع التمزق والتشرذم والتفتيت العرقى والطائفى. وتقع المذابح لتحصد الألوف بل الملايين كما حدث فى رواندا والكونغو، وتقع الحروب الأهلية داخل الأوطان وعلى الحدود. ويتشرذم العرب بين سنة وشيعة فى العراق، عرب وبربر فى المغرب العربى، عرب وأكراد فى العراق، مسلمين وأقباط فى مصر، مسلمين ومسيحيين فى السودان، عرب وأفارقة فى تشاد ومالى. العولمة لصالح الآخر على حساب الأنا، وقوة الآخر فى مقابل ضعف الأنا، وتوحيد الآخر فى مقابل تفتيت الأنا. وتقع المعارك بين الأقطار العربية لصراعات على الحدود^(٢).

ويصدر للعرب مفهوم الدولة القومية التى تحدد معالمها بالحدود الجغرافية، وليس بهويتها الثقافية وبعدها التاريخى. المركز يلغى الحدود بين القوميات كما هو الحال فى الرحلة الأوربية الاقتصادية والسياسية،

(١) حسن حنفى، الثقافة العربية بين العولمة والخصوصية: (الإشكال النظرى)، مرجع سابق، ص ٤٥٨، ٤٥٩.

(٢) حسن حنفى وصادق جلال العظم، مرجع سابق، ص ٢٠.

والأطراف تبقياها وكأنها غاية فى ذاتها، فتتمزق القبائل، وتتشردم الأقسام، وتقع الحروب بين الإخوة وأبناء العم دفاعاً عن التراب الوطنى، ولا مساس بالحدود التى ورثتها إفريقية من الاستعمار القديم. ويتأمر المركز على محاولات الوحلة العربية أو الأفريقية أو الآسيوية فى حين يتجمع يهود العالم من الشتات فى العالم دون حدود.

وإذن ليست القضية فى تعدد الصياغات النظرية حول تعريف العولة لفظاً ومعنى، عولة أو كوكبة أو كونية، ظاهرة اقتصادية أم سياسية أو نقدية، أو معلوماتية، إنما هى تعبير واقع ومستمر وفى أشكال متجلدة عن الرعى المركزى المهيمن انطلاقاً من الغرب، أى الرعى الأوربى منذ نشأته اليونانية والرومانية، اليونان طريقة روايته (Truth - Telling) تحولت الثقافة من المكتوب إلى المقروء، من الرواية والسرد إلى الوسائل السمعية والبصرية الحديثة. أما من حيث المضمون فثقافة العولة هى ثقافة الكسب السريع والإيقاع السريع، والتسلية الوقتية، وإدخال السرور على النفس، وملذات الحس، وإثارة الغرائز، ثقافة (الجرى والجميلات) و(دالاس) وليس ثقافة (أوشين) التى يمكن أن تنال إعجاب الجمهور فى العمق على الرغم من أمركة الثقافة فى السطح. فالعولة هى الاسم الحركى للأمركة وتهبط هذه الثقافة الاستهلاكية فى الثقافة التقليدية فينشأ الخصام الثقافى بين قديم مغلق، وجديد تابع، ويضيع الإبداع الثقافى بين المطرقة والسندان^{(١) (*)}.

(١) المرجع السابق، ص ص ٢٩، ٣٠.

★ وأنا أتفق تمام الاتفاق مع الآراء القيمة لأستاذ من أساتذة الفكر والعلوم الإنسانية فى مصر والعالم العربى وهو د حسن حنفى، لذا خرجت على عرضها بمتبته الأمانة لأنها تعبر عن قناعاتى أنا الشخصية وللقرارى أن يتفق أو يختلف معنا.

الثقافة العربية فى مواجهة العصر

ومع أن الرأى القائل بأن العولمة هى الوجه المعاصر للغزو الثقافى يمثل جناحاً لا يستهان به للمثقف العربى إلا أن ذلك لا يعنى أن كل الآراء - فى اغيط الثقافى العربى - تجزم بذلك أو تنظر لمواجهة العولمة بنفس الرؤية المقاومة التى قال بها أصحاب الاتجاه السابق، وأنا أرى أنه من الإنصاف ومن مقتضيات الموضوعية أن أعرض للخطوط العامة لتلك الآراء حتى يتثنى للقارئ والدارس اختيار الموقف الفكرى الذى يتفق وقناعاته الخاصة دونما أدنى قدر من فرض الرأى - الذى أكرهه - فى عولة الثقافة.

(جـ) الثقافة العربية بين رؤى الانغلاق ومواجهة الغزو الثقافى:

عكست تيارات الثقافة العربية كيفية التعامل مع العولمة فى صورة مواقف متعددة سوف أحاول رصدها فيما يلى:

١ - موقف تقليدى رفض العولمة من حيث المبدأ، ولم يعترف بالطابع الموضوعى لسيورتها ولا بالوعد التحررى الإنسانى الذى يمكن أن تحمله هذه السيورة فى ما لو طرأ تحول على اتجاهها الحالى، ويرى أنصار هذا الموقف أن حماية (الهوية) فى عصرنا هذا، لا يمكن أن يتحقق إلا بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافى القديم مستندين فى ذلك إلى فكر سلفى ظل حاضراً فى الثقافة العربية، لأن الإصلاح الدينى فى إطار الإسلام قد أنطفاً قبل أن يتجزأ أهدافه.

٢ - موقف آخر يعبر أصحابه عن خيبة أمل بالحدائث ومقوماتها، ويعتقدون أن زمننا قد تجاوز الهويات الثقافية القومية. وأن القول بوجود هوية مطابقة معناه (الإطباق على القول وقولبة البشر) وفى نظرهم، فإن منطلق الهوية (يبحث عن الأصل والأساس ويميل إلى المسبق والثابت والمنجز) فى حين أن الزمن الذى نعيشه بات يفرض علينا أن نستبدل سؤال: (من أكون؟) بسؤال (كيف يمكن لى أن

أتغير، لكي أغير علاقات المعرفة والثروة والسلطة؟) ويمكن لأنصار هذا الموقف، ومن دون أن يعوا ذلك أو يقصدوه، الإسهام في تغذية الأفكار التي يروجها (صانعوا) أيديولوجيا العولمة، هو أيديولوجيا لا تدعم الدعة في بلداننا العربية.

٣ - موقف ثالث يرفض ويقاوم شكل تظهر العولمة الحالي، وينطلق من مفهوم (الهوية الثقافية) لكنه يطمح إلى خلق التكامل بين الثقافات وذلك في أفق إسقاط الحواجز الثقافية بين البشر وتجاوزت اعتبارات (الاختصار الحضاري) وصولاً إلى بناء مستقبل إنساني أفضل يسوده الحس الجماعي والتكافل والتعاطف في مواجهة كل الأخطار التي تهدد التقاليد الإنسانية.

٤ - وهناك موقفاً رابعاً يتبناه قطاع واسع من المثقفين العرب، في عدادهم أسماء تحتل مكانة متميزة على ساحة الإنتاج الثقافي العربي. ويرى أنصار هذا الموقف في العولمة شكلاً من أشكال (الغزو الثقافي) و(الاختراق الثقافي) لا يهدد الهوية الثقافية العربية بالاستتباع الحضاري فحسب، بل يكرس كذلك ثقافة (الجمود على التقليد) ويعيد إنتاج (الثنائية والانشطار) في هذه الهوية. بين التقليدي والعصري والأصالة والمعاصرة. ورغم أن أصحاب هذا الموقف يميزون ما بين (العولمة) و (العالمية) ويرون في نشدان العالمية في المجال الثقافي طموحاً مشروعاً إلا أنهم بدعوتهم (إلى الاستقلال الثقافي) العربي في مواجهة (الهيمنة الثقافية التي يمارسها الغرب) ونظرتهم إلى (الثقافة الغربية) ككتلة متجانسة (هيمنية)^(١)

(١) ماهر الشريف، ماذا يعني «الاستقلال الثقافي» في زمن العولمة؟ سلسلة أبحاث المؤتمرات، ٧/ مرجع سابق، ص ٥٢٥.

وتعاملهم المجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين، بما يبرر اقتباس العلم والتقانة الغربيين بمعزل عن الحاضنة الثقافية التى ضمنت ثمرها وتطورها (وهم بذلك يستعيدون موقفاً قديماً تبناه رواد الفكر القومى العربى، وعلى رأسهم ساطع الحصرى الذى قام سداً متيعاً بين الحضارة والثقافة، معتبراً أن الأولى التى تشمل العلوم والتقنيات وطرائق الإنتاج هى بطبيعتها (أمية) فى حين الثانية التى تشمل اللغة والآداب والفلسفة والفكر هى بطبيعتها (قومية)، وأقول إنهم بدعوتهم إلى (الاستقلال الثقافى) وتعاملهم المجزوء مع مبدأ التفاعل والاقتباس الحضاريين يقطعون، فى الواقع، الطريق على العرب للإسهام فى توفير شروط ولادة (العالمية) التى ينشدون فى المجال الثقافى^(١).

ويمكن تصنيف مواقف المثقفين العرب من العولمة والغزو الثقافى وسبل تعاملهم معها إلى ثلاثة أصناف الأول يمثله المحافظون، والصنف الثانى يمثل المدافعون، أما الصنف الثالث فيمثل المجددون.

فالمحافظون يرون أن العولمة ستقضى على الهوية الثقافية للعرب، إذا لم نحسن منعها (رأى منع العولمة) من التغلغل فى ثقافتنا والتوغل إليها. وكأنهم يدعون إلى إلغاء عملية التبادل الثقافى أو الحد منها إلى أبعد الحدود.

أما المدافعون، فإنهم ينظرون على العولمة كظاهرة إيجابية تشكل استجابة مناسبة للاتصال بين الشعوب والانفتاح بين المجتمعات فى كل العالم، وأنه ليست هناك طبقة فى سياق العولمة، وليست هناك يد عليا ويد أخرى سفلى، فالكل له ثقافته الخاصة، والكل له ثقافته الخاصة، والكل

(١) ماهر الشريف، مرجع سابق، ص ٥٦.

الثقافة في مواجهة العصر

شريك في الثقافة العالمية، التي تبناها العولمة. ونحن إذا كان لنا تراث تقربه وتوارثه وحافظ عليه جيلاً بعد جيل، فلا يعنى ذلك أن هذا التراث لا يشمل أن يتفاعل مع ثقافات أخرى أو مع تجارب الآخرين^(١).

أما المجددون فإنهم ينظرون إلى العولمة باعتبارها ملكاً لمختلف الثقافات والمجتمعات، وما على أبناء هذه المجتمعات ومنتسبى هذه الثقافات إلا مضاعفة الجهود في إطار الإنجاز الثقافي، وزيادة قدراتهم في الإبداع الثقافي، حتى تزيد مساهمتهم في الثقافة العالمية في إطار العولمة. وأنا أتفق مع الرأي الأخير تمام الاتفاق ولقد توافق مع تلك الآراء والمواقف المختلفة من العولمة تيار آخر ضد العولمة، جاءت أفكاره تحت مسميات (مناهضة العولمة) و(العولمة من أسفل) وأن (العولمة البديلة) أو (المختلفة) وتزداد هذه الحركة اتساعاً وامتداداً منذ أحداث ١١ سبتمبر، وصعود ما يمكن تسميته بـ(عولمة القمع) الولايات المتحدة بقرار إكمان ضرب العراق، أو ما يحدث في الأرض المحتلة من مذابح لا إنسانية على مسمع من العالم، فضلاً عن تلهور أحوال وأوضاع التنمية الإنسانية في بلدان العالم المختلفة في صعود مقولة الحرب ضد عدو هلامي (شبحي) كالإرهاب، يمكن أن يهيئ على أى أرض، لهذا ترسخت حركات الاحتجاج ضد العولمة وتأكدت الضرورة لقيامها).

وكما اختلف موقف المثقفين العرب من العولمة، اختلفت موقفهم أيضاً من القضايا الأكثر إلحاحاً والتصاقاً بالمجتمعات العربية والإسلامية في ظل العولمة، وهى قضايا صراع الحضارات وحوار الثقافات. وهذا ما سوف أحاول تناوله فيما يلي:

(١) هانى نسيرة، تيارات ضد العولمة في مصر، ملف الأهرام الاستراتيجي، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، السنة التاسعة، العدد ٩٨، فبراير ٢٠٠٣، ص ٢٣.

ثالثاً - الثقافة العربية بين صراع الحضارات وحوار الثقافات:

عانت الثقافة العربية من مقولة صدام الحضارات وصراع الثقافات التي فرضت عليها مع نهايات القرن الماضي، وفرضت عليها آليات المواجهة مع بدايات القرن الحالى خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر. ولتحليل موقف الثقافة العربية من قضية صدام الحضارات علينا أولاً: تحليل المقصود بصدام الحضارات أو صراع الحضارات. لننتقل لرصد موقف الثقافة العربية من صراع الحضارات. ثم مقولة حوار الحضارات أو حوار الثقافات كحد الأطروحات الأيديولوجية والتطبيقية لرأسمالية العولمة.

(أ) صراع الحضارات ... المفهوم والآليات:

أصبحت قضية صراع الحضارات مطروحة بقوة على الساحة الدولية منذ ظهور كتاب «صموئيل هنتنغتون» صراع الحضارات، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر التي جعلت قضية الصراع الغربى ضد الإسلام مطروحة بقوة وضراوة على الساحة الدولية، وواجهتها الدول الإسلامية بمقولة أخرى أو طرح آخر تحت مسمى «حوار الثقافات» أو «حوار الحضارات» فى محاولة منها لإقصاء شبح الصراع.

ويبنى أنصار هذه الرؤية فرضيتهم على أساس أن النزاعات التي سادت العالم بعد الحرب العالمية الأولى نزاعات بين الأيديولوجيات، وأنها النزاع بين الشيوعية والفاشية/ النازية والديمقراطية الليبرالية، ثم بين الشيوعية والديمقراطية الليبرالية، وخلال الحرب الباردة أصبح النزاع بين القوتين العظميين اللتين مثلتا الأيديولوجية الشيوعية فى الاتحاد السوفيتى (سابقاً) والأيديولوجية الليبرالية فى الولايات المتحدة الأمريكية. وخلال فترة الحرب الباردة انقسم العالم إلى ثلاثة عوالم حسب نظمها السياسية

الثقافة فى مواجهة العصر ————— ١١

والاقتصادية، غير أنه - وبعد انهيار الاتحاد السوفيتى والمحسار المد الشيوعى - سوف ينتهى الصراع الأيديولوجى وتختلف التمايزات الأيديولوجية بين هذه القوى ليحل محلها التمايز الحضارى^(١).

ويرى صامويل هانتنغتون صاحب فكرة صدام الحضارات أن الانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، وستكون النزاعات الدولية بين الأمم والمجموعات التى لها حضارات مختلفة، وستكون الخطوط الفاصلة بين الحضارات هى خطوط المعارك فى المستقبل. ويرى أنصار هذه الرؤية أن العالم تنقسمه سبع أو ثمانى حضارات، منها الغربية والكونفوشية واليابانية والإسلامية والهندوسية والسلافية والأرثوذكسية والأمريكية اللاتينية وربما الإفريقية، وستكون خطوط التقسيم الثقافية بينها هى خطوط الصراع.

وعلى صعيد آخر، فإن الخلافات السياسية ستؤدى إلى تكريس الصراعات الثقافية التى صنفها أحد أساتذة العلاقات الدولية إلى ثلاث فئات عريضة: الحروب الدينية، والصراعات العرقية، والصراعات بين أبناء العمومية الثقافية. أما الصراعات الدينية فتندلع بين أصحاب الديانات المختلفة من مسيحية وإسلامية وهندوسية وبروتستانتية وكاثوليكية، فى حين تندلع الصراعات بين أصحاب العروق المختلفة، مثل الصراعات بين الأرمن والأتراك والأرمن واليونانيين، والروس والشيشان، والصرب والبوسنيين، السود والبيض، والفرس والعرب. أما الصراعات شبه الثقافية فهى أيديولوجية أساساً، وأفضل أمثلتها الحرب الباردة.

(١) هبة أحمد عبد الله العولة وقضايا المرأة مقدمة تحليلية، فى أعمال ندوة «رؤية الشباب العربى للعملة»، مرجع سابق، ص ٣٦٦.

وترجع الصراعات بين الحضارات في العالم إلى عدد من الأسباب أبرزها تزايد التفاعلات بين شعوب العالم المختلفة، وعى الحضارات بنفسها نتيجة الاحتكاك مع الآخر، وإدراكها أوجه الاختلاف والتشابه مع الحضارات الأخرى، وهو ما عزز الاختلافات والعداوات التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ^(١).

(ب) موقف الثقافة العربية من صراع الحضارات وجوار الحضارات:

انبرت الأقلام العربية من مثقفين وباحثين ومفكرين لمناقشة وتحليل مقولة «صدام الحضارات» أو «صراع الحضارات» التي وضعت المسلمين والعرب في خندق واحد أمام ادعاءات البربرية والإرهاب والتخلف، وأمام جعل الإسلام العدو الحضارى الأول للحضارة الغربية عليها مواجهته من المنطق الاستياقي الذي رفعت لواءه الولايات المتحدة الأمريكية عقب أحداث ١١ سبتمبر.

وأُسفرت التحليلات والندوات والمؤتمرات العربية عن أكثر من دراسة أو بحث، بالإضافة للمقالات والتحليلات التي اتخذ بعضها منطق النقد والتفنيد لمقولات «صموئيل هنتنجتون» عن صراع الحضارات، والبعض الآخر أخذ يحلل علاقة الثقافة بالحضارة والأسس التي قامت عليها الحضارات الإنسانية وهي الصراع بين الحضارات والتفاعل الثقافي على أساس منطق الأخذ والرد. والبعض ربط مقولات «صدام الحضارات»، «وصراع الحضارات» بالهولة ونظروا إليها كإيديولوجيا للهولة لازمت المرحلة الراهنة من تطور الرأسمالية، وسمت ملازمة للنظام العاللى الجديد، وتمهيداً لمرحلة جديدة من الصراع تشنها القوة الرأسمالية العظمى - حالياً - على العدو الاستراتيجى الراهن ألا وهو الإسلام على حد زعم «صموئيل

(١) هبة أحمد عبد الله، مرجع سابق، ص ٣٦٦ - ٣٦٧.

هنتنجون» وتابعيه حتى من القادة والساسة الذين نادوا بإشعال الحرب على الإرهاب في كل مكان (*) .

ولقد نحى عدد ليس بالقليل من المثقفين والمفكرين العرب منحى الدفاع عن فكرة «حوار الحضارات» أو «حوار الثقافات» خاصة بعد أن انطلقت دعاوى «حوار الحضارات» في منتدى «دافوس» الاقتصادي العالمي خلال انعقاد دورته السنوية الثالثة والثلاثين (٢٣) في الفترة من ٢٣ إلى ٢٨ يناير ٢٠٠٣ حيث اهتم منتدى «دافوس» بقضية تعزيز الحوار الإسلامي الغربي.

وترتبط قضية «حوار الحضارات» بالعلاقة بين الإسلام والغرب التي مرت بالعديد من الأزمات وصلت لدرجة نشوب حروب طلحة بين العالمين الإسلامي والغربي، ووصلت في الوقت الراهن إلى مرحلة حرجية يتزايد فيها الإدراك الغربي السلبي للإسلام وللشعوب الإسلامية من ناحية بالإضافة إلى الصورة النمطية المختزلة للغرب لدى المسلمين من ناحية أخرى. وترتكز نظرة العالم الإسلامي للغرب على أساس أن المجتمعات الغربية هي مجتمعات مادية علمانية صرفه لا تبتغى سوى تحقيق مصالحها

★ أنظر في سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ «العولمة والهوية الثقافية»

- عبد الحميد إبراهيم، الوسطية وحوار الحضارات.
 - أنور لوقا، حوار الثقافات والهوية المصرية.
 - فوزي منصور، حوار الثقافات أم صراعاها؟ ملاحظات منهجية: الحوار كشكل من أشكال الصراع.
 - عبد الكبير الخطيبي، دور المثقف في حوار الثقافات.
 - خلدون حسن النقيب، في حوار الثقافات وصراعاها: العولمة والوشائج الجديدة
 - وجيه كوثراني، حول إشكالية الخيار بين «حوار الثقافات أم صراعاها؟»
- دروس التاريخ في عصر العولمة.

الملاية بصرف النظر عن القيم والمبادئ السامية التى تحكم هذه المجتمعات، وما يعزز هذه النظرة السلبية للغرب من جانب العالم الإسلامى سياسة المعايير المزدوجة التى ينتهجها الغرب فى معاملاته وممارساته مع العديد من البلدان الإسلامية والعربية على حد سواء. وعليه فإن الصورة النمطية المختزلة للمسلمين لدى الغرب أو للغرب لدى المسلمين، قد شكلت بصورة أو بآخرى الأسباب والمركبات الأيديولوجية الأساسية لما هو قائم من صراع بين الإسلام والغرب. وتدعيم الخلاف، وتدعمت الصورة السلبية بين الطرفين بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١، وازدادت النظرة السلبية التشويهية للمسلمين والعرب مواقف الازدراء والتعامل على الحضارة الإسلامية والعربية لم تتكرر فحسب، بل قد تصاعدت بحيث شملت الأمريكين والأوربيين وغيرهم من ذوى الأصول العربية والإسلامية، مما عكس الهوة المتسعة بين العالمين الإسلامى والغربى.

وكنتيجة لذلك ظهرت المساعى الرامية إلى تجاوز الأزمة الراهنة بين العالمين الإسلامى والغربى، التى تزايدت فى ظل ما طرحة العالم الأمريكى «صموئيل هنتنجتون» من نظرة «صدام الحضارات» فقد تنامت الدعوات إلى ما يسمى «بحوار الحضارات» وتصاعدت وتيرة المبادرات الفكرية والنماذج التطبيقية بشأن حوار الحضارات، كما أضحت هذا الموضوع مطروحاً بقوة على جدول أعمال معظم المؤتمرات والمنتديات الدولية سواء السياسية أو الثقافية أو حتى الاقتصادية^(١).

وبخلاصة القول أن مقولة «صراع الحضارات» والرد المثار حولها تحت مسمى «حوار الحضارات» صارت من الخطوط الفاصلة فى العولمة فكراً

(١) سلمية بيرس، كيف يفكر منتدى دافوس فى حوار الحضارات؟، ملف الأهرام الاستراتيجى، السنة التاسعة، ح ١٠٠، أبريل، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

وأيدىولوجيا وتطبيقاً. فمن يدعون «لصراع الحضارات» يشعلون نيران الصراع العالمى ضد الإسلامى والمثقفون والمفكرون العرب والمسلمون يصرون على طرح مقولة «حوار الحضارات».

وسوف أسوق هنا واحداً من أهم الآراء التى حللت حقيقة «صراع الحضارات» التى ساقتها عولة الرأسمالية وهو تحليل العالم العربى «محمود أمين العالم» الذى أفتق معه قلباً وقالباً فى تحليله هذا لدرجة أننى سوف أعرضه بأسلوبه دونما أدنى قدر من تحريف أو تغيير، لأن فيه فصل الخطاب فى تلك القضية.

ويقول علنا الجليل محمود أمين العالم فى مقاله «العولمة والهوية الثقافية»: «فى إطار العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب «هنتجتون»، ليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق، فليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا واليابان رغم اختلاف الطابع القومى والثقافى والتراثى بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا وإيران، أو بينهما وبين سوريا والعراق وليبيا، وإن اتخذ هذا الصراع مظهراً دينياً وأيدىولوجياً. ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة الأمريكية لتصطنع به أعداء وهميين تغيب بهم حقيقة الصراع الدائر، مثل تضخمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انتهاء عدوها الاشتراكى القديم، فى الوقت الذى تدعم فيه أشد عناصر التيار الدينى تعصباً وتحلفاً فى أفغانستان وغيرها من البلاد العربية والإسلامية .. إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً، بل هو أساساً صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة واحدة - أولاً - صراع بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة أزماتها الاقتصادية والمالية والاجتماعية

الثقافة العربية في مواجهة العصر

والثقافية. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة مثل «الاستثناء الثقافى»، الذى فرضته فرنسا على اتفاقية «الجات» إلى غير ذلك وهناك ثالثاً: الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبيرة والدول النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالاً متنوعة من تدخل وعدوان عسكرى واحتلال وفرض شروط وسياسة واقتصادية ورؤى ثقافية لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية، وطمس خصوصيتها الثقافية، وإعاقة تطورها التاموى الذاتى. وما أكثر الأمثلة، لعل من أبرزها تواطؤ الولايات المتحدة الأمريكية مع العدوانية والتوسعية الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، ومخططهما المشترك لحرمانه من حقه المشروع فى أرضه، بل والسعى إلى تجويعه وامتهانه، بل ومحاولة إبادة تاريخياً وقومياً وثقافياً، فضلاً عن تمسك الولايات المتحدة الأمريكية باستمرار الحصار الوحشى للشعبين العراقى والليبيى بتهمة تمرد دولتيهما على شرعية دولية مزعومة ضرورة، هذا إلى جانب التكديس العسكرى لخطر أسلحة الدمار - المدفوع الأجر مقدماً - فى دول الخليج باسم الدفاع المشترك عن هذه الشرعية، فى الوقت الذى تنتهك فيه إسرائيل هذه الشرعية الدولية كل يوم فى ظل الحماية والتواطؤ والمباركة والدعم العسكرى والاقتصادى من جانب الولايات المتحدة الأمريكية، والصمت المريب أو كلمات التعاطف الجوفاء من جانب الدول الأوروبية الكبرى.

هذه بعض معالم الصورة الفالجة الملتبسة للعولمة الرأسمالية التى تحققت بها وحلة الحضارة الإنسانية فى عصرنا، ولكنها رغم التطور الرائع لكفاءتها الإنتاجية والإبداعية فى أكثر من مجال، فهى وحلة حضارية دامية تنزف جرائم وبشاعة وعدواناً واستغلالاً واحتلالاً واغتراباً ومهانة فى حق شعوب العالم بغير استثناء وبخاصة شعوب البلاد النامية.

وإذا كان لابد من حسم القضية والإجابة على التساؤل المطروح، هل المسألة مسألة حوار حضارات أم صراع حضارات أم صراع ثقافات؟ فأقول إن كلاً من «الحوار» و«الصراع» قد لعب دوره التاريخى فى تطور الحضارات الإنسانية بوجه عام، والحضارات الإقليمية بوجه خاص، لا يستثنى من ذلك إلا بعض الحضارات التى نشأت وتطورت بشكل يكاد يكون كامل العزلة فى الأمريكتين وبعض الجزر المحيطة، قبل أن تعيدها الاكتشافات الأوروبية إلى مجرى التطور الحضارى العام. وما يسرى على الحضارات من قبل إلى التواصل والتأثير المتبادلين عبر أساليب مختلفة يسرى أيضاً على الثقافة، وإن يكن ذلك - لأسباب يبدو أنها لم تلق بعد حظها الكافى من الدراسة العلمية - بدرجة أقل. الحوار والصراع بين الحضارات والثقافات، إذن، يكونان معاً أحد أهم الروافد التى تفسر تطور الحضارة والثقافة الإنسانيين^(١).

فلا شك أننا فى أمس الحاجة إلى الحوار الثقافى مع الآخر لتباين حقيقة هويتنا وثقافتنا، ولدور كل المقولات المكذوبة عن العرب وعن الإسلام بصفة عامة. كما أننا فى حاجة إلى الاعتراف بحقيقة الصراع الحضارى والثقافى المفروض علينا حتى نتمكن من آلياته حتى لو كانت تلك الآليات لابد وأن تبدأ بالحوار.

والحوارات المطروحة فى ظل العولمة يدعمها ترسانة إعلامية وتكنولوجيا ضخمة تلعب دوراً لا يستهان به فى تشويه الهوية الثقافية للمجتمعات العربية والإسلامية، فى نفس الوقت الذى عملت فيه على خلق بناء ثقافى مشوه يدور فى فلك الثقافة العالمية، أو العولمة الثقافية،

(١) أنور لوقه، حوار الثقافات والهوية المصرى، سلسلة أبحاث المؤتمرات /٧ مرجع سابق، ص ٢٢٥.

٢- الثقافة العربية فى مواجهة العصر

أو بالأحرى الثقافة الأمريكية التى تعمل على تعظيم الهوية الثقافية الغربية والأمريكية ، كما تعمل على تدعيم دونية الهوية الثقافية العربية والإسلامية حتى فى أعين العرب والمسلمين أنفسهم، ومن هنا كان اهتمامى بطرح قضية الميديا العالمية وعلاقتها بالثقافة العربية.

رابعاً - الميديا العالمية والثقافة العربية:

الميديا العالمية ترسانة العولمة الثقافية ومدعمة تبعية الميديا العربية والثقافة العربية. من خلالها يتم تشويه الهوية الثقافية العربية والإسلامية ومن خلالها يتم تزييف وعى الجماهير الغربية والعربية على حد سواء فيتم من خلالها تدعيم الصورة المتدنية للثقافة العربية والإسلامية، ومن خلالها أيضاً يتم تدعيم فكرة صراع الحضارات فى الثقافة الغربية، ويتم غرس صورة المسلم والعربى فهو الإرهابى المتخلف والعدو الأول للحضارة الغربية التى يجب عليها مواجهته استباقياً، ويتم من خلالها أيضاً حصر الثقافة العربية فى خانة المدافع عن نفسه دوماً، فهو مطالب دوماً بإثبات أنه ليس بإرهابى، ومن ثم عليه دوماً تقديم فروض الولاء والطاعة، وإن جنح للنقد ورفض منطق الاتهامات الملعنة سلفاً اتهم حتماً بالإرهاب والتعصب والبربرية، فهو العربى أو المسلم المتخلف الخطر الخلق بالغرب خاصة الغرب الأمريكى وعلى الغرب أن يتربص بذاك الخطر ليقع به قبل أن يفكر أن يمس المجتمعات الغربية بسوء.

والخطر الحقيقى يكمن فى أن وسائل الإعلام العربية بلعت الطعم بسهولة وأخذت ترد مقولات الإرهاب ومحاربة الإرهاب والأصولية بكل رموز صورة الإرهاب النمطية، فكانت هى أول من يثبت تهمة الإرهاب على العرب والمسلمين، ثم أنبرت فى تنفيذ الحجج بأن العربى والمسلم ليس بإرهابى.

وإذا حاولنا تحليل تلك القضية التى تدعوا للرثاء على الثقافة العربية، والميديا العربية الفارقة لأذنيها فى التبعية الإعلامية فعليها تحليل طبيعة الميديا العالمية أو الميديا الأمريكية وصناعتها لعولمة الإعلام وكيفية استغلالها للترسانة الإعلامية فى نشر ثقافة العولمة، ثم كيفية تدعيم تبعية الميديا العربية، وتدعيم أمريكا إعلامياً للازدراء العلى للعرب، وأثر ذلك على الثقافة العربية.

(أ) عولمة الإعلام ترسانة العولمة:

بداية أشير إلى أن عولمة الإعلام تعنى التكامل والاندماج بين وسائل الإعلام الجماهيرى وتكنولوجيا الاتصال وتكنولوجيا المعلومات، فمع تطور الحاسبات، وشبكات الهاتف، وشبكات المعلومات، واستخدام تكنولوجيا البث الفضائى ظهرت تكنولوجيا الاتصال متعدد الوسائط Multimedia وتكنولوجيا الاتصال التفاعلى بتطبيقاتها المختلفة، ولعل أشهرها حالياً شبكة الإنترنت التى بلغ عدد الذين يستخدمونها بانتظام ١٤٧ مليون شخص يزداد عددهم باستمرار.

وتمتاز عملية عولمة الإعلام أو أمركة الإعلام بعلة سمات منها هيمنة الشركات الأمريكية على قطاع الإعلام والاتصال والترفيه حيث تفوقت صناعة الإعلام والترفيه الأمريكية على مثيلاتها الأوروبية، كما تتسم عملية عولمة الإعلام بالتكامل الرأسى أى الملكية المتعددة لوسائل إعلامية وأنشطة متعددة، كملكية الصحافة والطباعة والنشر والتوزيع ومحطات التلفزيون واستوديوهات الإنتاج، وذلك من أجل الوصول إلى منافذ توزيع جديدة، مع دعم فاعلية المضمون المقدم عبر أكثر من وسيلة إعلامية^(١).

(١) أحمد مجدى حجازى، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية قروية نقدية من العالم الثالث، فى: مجلة عمل الفكر، الكويت، مع ٢٨، ع ٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٦١-١٦٦.

وتتسم عملية عولمة الإعلام بالتساند والتعاون بين كثير من شركات الإعلام والاتصال والترفية متعددة الجنسية والوطن أو الدولة الأم، مثل هذا التعاون يثير إشكاليات ثقافية وسياسية ترتبط بعمليات عولمة الإعلام، وبالمخصوصية الثقافية للمضامين والبرامج الإعلامية والترفيهية، ولعل أبرز نماذج التعاون والتساند بين الدولة والشركات الإعلامية متعددة الجنسية يتمثل في علاقة كل من «تايم وارنر» مالك C. N. N. بالحكومة الأمريكية. والدليل على ذلك حرب الخليج الثانية خير دليل على علاقة التعاون والتكامل بين السياسة الأمريكية والتغطية الإعلامية التي قامت بها محطات التليفزيون الأمريكية وفي مقدمتها C. N. N.

وتكشف وقائع التغطية الإعلامية لحرب الخليج عن سمة أخرى غاية في الأهمية لعولمة الإعلام وهي العمل عبر وكلاء محليين في منطقة الشرق الأوسط وغيرها من دول العالم، مما أسقط احتكار الدولة لقيادة وتنظيم النظام الإعلامي، كما تراجع دورها كلاعب رئيسي في النظام الإعلامي الدولي نتيجة الثورة التي أحدثتها تكنولوجيا الاتصال والمعلومات لصالح دور ومكانة الشركات متعددة الجنسية^(١).

كما تكشف وقائع التغطية الإعلامية لحرب الخليج أيضاً عن هيمنة دول الشمال على الاتصال العالمي، حيث تقوم بتحديد أخبار العالم وتحريفها واستبعاد قيم العالم الثالث، والعالم منها- وتبقى فقط على ما تشير من أخبار لتمدق العالم الثالث، وتعمل على نقل تلك الصورة المشوهة لدول العامل الثالث نفسها. مما يؤكد هيمنة الغرب على دول العالم الثالث^(٢).

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامي العربي، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩، ص ص ١٦٧-١٧٥.

(٢) صالح أبو أصبع، الهيمنة الثقافية حقوق الاتصال في أفريقيا في عصر الإعلام الإلكتروني، مجلة الدراسات الإعلامية، ع ٨٧، أبريل - يونيو ١٩٩٧، ص ص ٦٥، ٦٦.

وتقصد بالهيمنة هنا السيطرة على ملكية الشركات الأمريكية لقطاع الإعلام أو الاتصال والترفيه، والسيطرة على محتوى وتوجهات المضامين والأشكال المنتجة. وتقوم صناعة الإعلام الترفيهية الأمريكية على مثيلاتها الأوروبية واليابانية فى إنتاج وترويج المنتجات الإعلامية الترفيهية ومكثها هذا النجاح من أن تصبح الحلم أو النموذج الذى تسعى إلى تقليده صناعات الإعلام والترفيه فى بقية أنحاء العالم، بما فى ذلك أوروبا^(١).

ويمكن تلخيص أهم سليات التدفق الإعلامى وعولمة الإعلام على دول العالم النامى فى تصور التغطية الإعلامية لأحداث العالم الثالث، وتشويهه للأحداث التى تقع فى العالم الثالث من خلال التركيز على الجوانب السلبية كالأزمات والانقلابات والحوادث المؤسفة التى تقع فى دول العالم الثالث، ومن خلال التجاهل المتعمد لشتى النواحي الإيجابية فى العالم الثالث.

كما أن هناك العديد من أشكال التحريف فى صياغة الأنباء وتحريرها، تقوم به وكالات الأنباء العالمية والصحف أو الإذاعات الدولية ولا يتم ذلك إلا من خلال رقابة حكومية تتدخل فى الأيديولوجيا التى يروجها الغرب من خلال وسائل الإعلام الدولية.

ويدعم من هيمنة وسائل الإعلام الغربية على دول العالم النامى وعلى العالم العربى التبعية الإعلامية لتلك الدول، حيث يعتمد القائمون على الاتصال فى دول العالم النامى على وكالات الأنباء العالمية ووسائل الإعلام الغربية بصورة كاملة فى صياغة الخطاب الإعلامى السائد بهاء، وبما يساعد ذلك ضعف الموارد الأساسية للاتصال، وعدم كفاية الكوادر الإعلامية، وفضلاً

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مرجع سابق،

عن أن التكوين المهنى لمعظم الصحفيين والإعلاميين فى العالم الثالث يتم فى الدول الغربية ذاتها، أو يتم طبقاً للمناهج الغربية فى معاهد الإعلام المحلية^(١).

وتلعب وكالات الأنباء دوراً خطيراً فى تجارة المعلومات، خاصة الأخبار التى يعترىها الكثير من الغش والتلون والتمويه وإساءة القصد والمبالغة بالخلف الناجح فى سوق الأخبار هى الدقة والموضوعية والحياك ما استطاعت الوكالات إلى ذلك سبيلاً، وإن كان هذا السبيل جد عسير، نظراً لتداخل عمل الوكالات مع شتى الميادين السياسية والاقتصادية^(٢).

(ب) عولة الإعلام والميديا العربية «الإيجابيات والسلبيات»:

أشرنا سلفاً إلى أهم سلبيات عولة الإعلام على الميديا العربية، ومنها التبعية الإعلامية، والخضوع لهيمنة وكالات الأنباء العالمية، ولكن ذلك لا يعنى أبداً أن الإعلام العربى لا يعيش فى ظل إيجابيات لم يشهدها من قبل.

وتتمثل أهم سلبيات النظام الإعلامى العربى فى عدة نقاط نذكر منها على سبيل المثال:

١ - يعانى النظام الإعلامى العربى من خلل هيكلى يتمثل فى تبعية مدخلات ومخرجات العمل الإعلامى، فالتكنولوجيا المستخدمة فى النظام الإعلامى مستوردة من الخارج، وفى أحسن الأحوال يجرى تجميعها داخل بعض الأقطار العربية دوماً أدنى قدر من محاولات توطين تكنولوجيا الاتصال والمعلومات أو إنشاء صناعات عربية مستقلة، ونفس الشئ بالنسبة لتبعية المضامين الإعلامية الوطنية والترفيهية التى تستورد من الخارج دون مراعاة للثقافة العربية.

(١) عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، مرجع سابق، ص ص ٧٤ - ٧٧.

(٢) إبراهيم إمام، وكالات الأنباء ط ٣، دار الفكر العربى القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٠١.

والملاحظ أن تبعية النظام الإعلامى العربى ووحداته للقوى المهيمنة على النظام الإعلامى لا تعتبر سمة خاصة يتفرد بها النظام الإعلامى العربى، بل هى سمة عامة يعانى منها معظم النظم الإعلامية الفرعية داخل النظام الإعلامى الدولى، ومثل هذه الملاحظة تبدو ضرورية لتفى ادعاء أن الثقافة العربية أو المواطن العربى على وجه الخصوص يتعرضان لغزو ثقافى أو نوع من الاختراق، فمثل هذه الادعاءات التى تحركها نظرية المؤامرة ينبغى مراجعتها وتحصيلها بدقة فى إطار أن ما يتعرض له العرب تتعرض له أمم وشعوب وأخرى.

٢ - ويعانى الإعلام العربى من تشابه المضمون فرغم تنوع وتباين المضامين الإعلامية الصادرة عن النظام الإعلامى العربى إلا أنها تلتقى عند عدد محدود من الأهداف والاستراتيجيات أهمها التركيز على الشؤون المحلية وغلبة الطابع الدعائى والاستهلاكى مقارنة بأهداف واستراتيجيات التعليم والتنقيف، علاوة على تسييد لهجات وأنماط الحياة فى الحضر والعواصم العربية، وبصفة عامة لا تتسع وسائل الإعلام العربية إلا لوجهات النظر الرسمية، كما تنطوى على اتجاه واحد لسريان المعلومات من السلطة إلى الجماهير، ومن التادر إنتاج وتداول مضمون إعلامى أو ترفيهى دون أن يخضع لدرجة ما من درجات الرقابة التى تتفاوت شدتها من قطر إلى قطر.

٣ - لا تكفى المضامين المنتجة محلياً على مستوى كل قطر لسد احتياجات وسائل إعلامه الجماهيرى، من هنا تبلورت استراتيجية ثابتة تقوم على استيراد مواد ومضامين جاهزة من الولايات المتحدة ثم مصر وبعض الدول العربية، والملاحظ أن مضامين القنوات التليفزيونية الفضائية لم تخرج كثيراً عما يقدم فى قنوات التليفزيون المحلية

والإشكالية أن تطور تكنولوجيا الاتصال - خاصة البث الفضائى - والى تجهذ الدول العربية فى استيرادها من الخارج يضاعف من الطلب على استيراد مواد ومضامين أجنبية أو إنتاج وتداول مضامين ترفيهية منتجة عربياً، لكنها تتسم بالسطحية وتقلد صناعة الترفيه الأمريكية^(١).

٤ - ويعانى النظام الإعلامى العربى من عدة سلبيات أخرى يمكن رصدها فى اختلال التوازن فى تلحق المعلومات على مستوى القطر الواحد، وعلى مستوى العالم العربى ككل، بالإضافة إلى انعدام الصناعات العربية لوسائل الاتصال والإعلام والاكتفاء بالاستيراد الضخم لتكنولوجيا الاتصال والإعلام هذا إلى جانب انعدام التوازن بين قطاعات الإعلام المختلفة حيث يتطور انتشار التلفزة على حساب الصحافة المكتوبة أو الكتاب، وهذا بخلاف الارتفاع الكبير فى نسبة الأمية، وخاصة انتشار أشباه الأميين بين العاملين فى قطاع الإنتاج الثقافى والإعلامى نفسه، مما يؤدي إلى تردى الاتصال بجميع وسائله. أضف إلى ذلك أن الإعلام باعتباره مؤسسة اجتماعية هامة فى المجتمعات البشرية، يحمل مضامين اقتصادية وسياسية وأيديولوجية أن لم تكن القدرة على ترسيخ ثقافة المجتمع وهويته فإنها تؤدي إلى تزييف الوعى وإفساد العقول وربما لذلك يختص التراث الإيجابى من الأمة العربية ويرتقى فى أحضان الثقافة الاحتكارية العالمية. ولاشك أن ذلك مرهون - أيضاً - بعوامل سياسية تلعب فيها عناصر من الصفوة السياسية دوراً هاماً فى هذا المجال^(٢).

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مرجع سابق، ص ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢) أحمد مجلى حجازى، العولمة بين التفكير وإعانة التركيب «دراسات فى تحديات النظام العولمى الجديد»، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ص ٥١، ٥٢.

ومع كل هذه السلبيات التى يعانى منها النظام الإعلامى العربى نتيجة لعولمة الإعلام إلا أن ذلك لم يمنع وجود إيجابيات اكتسبها الإعلام العربى، فلقد أتاحت عولمة الإعلام للعرب منفذاً، ولو محدوداً، للاستفادة وربما المشاركة فى ثورة تكنولوجيا الاتصال والإعلام والمعلوماتية. كذلك فإن كثرة وتعدد وسائل الإعلام ونفاذها عبر الحدود السياسية للدول، وتوافر تطبيقات الوسائط المتعددة Multi Media قد يقلل من قدرة الإعلام المحلى على إخفاء الحقائق والميمنة السياسية وتزييف وعى مواطنيه. كما أن انتشار تكنولوجيا الاتصال قد يدعم من التنوع الثقافى داخل الثقافة العربية حيث سيتيح فرصاً أفضل لكل الجماعات والثقافات الفرعية فى إطار الأمة العربية والثقافة العربية فى التعبير عن نفسها، وتأكيد خصوصيتها الثقافية ضمن الالتزام بالهوية الثقافية العربية أكثر من ذلك. وفى إطار الفرص المتاحة، أظن أن خصخصة وسائل الإعلام العربية والسماح للقطاع الخاص بالاستثمار فى هذا المجال فى هذا المجال قد يعظم من فرض التطور الديمقراطى، ويدعم من مؤسسات المجتمع المدنى^(١).

ولقد كان لعولمة الإعلام آثار بالغة على الثقافة العربية من جانب وعلى صورة الإنسان العربى من جانب آخر، حيث أدت عولمة الإعلام على تدعيم التغريب الثقافى، وأثرت تأثيراً سلبياً على الهوية الثقافية العربية ويؤكد ذلك عدد ليس بالقليل من الدراسات التى قامت بهدف تحليل المضمون الإعلامى الذى تقلمه وسائل الإعلام فى المجتمعات العربية، حيث أشارت تلك الدراسات إلى:

١ - أن الإعلام أصبح أداة دعاية لنموذج معيشى غربى.

(١) محمد شومان، عولمة الإعلام والهوية الثقافية العربية «الفرص والتحديات»، المؤتمر العلمى السنوى العاشر، «الإعلام المعاصر والهوية العربية»، ج ٢، ٤ - ٦ مايو ٢٠٠٤، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤، ص ٨٥٢.

٢ - عدم التوازن في تدفق المعلومات بين الدول، بل وأيضاً بين القاعات المحلية و الريقية والحضرية.

٣ - الاهتمام بالثقافة الأجنبية بدعوى التحضر ومجاراة الحداثة.

٤ - سيطرة النخب الحاكمة سياسياً واقتصادياً وأيديولوجياً على الثقافة والفكر والإعلام في الدول العربية.

٥ - أصبح جيل اليوم يبحث عن «بطل خيالي» أو قوى خارقة مثل «السوبر مان» و«مايكل جاكسون» فهذا النمط هو القادر على حل مشكلات الواقع المتناقض الذي يعيش فيه الفرد في المجتمع العربي.

٦ - شغف الشباب العربي بالمغامرات والعنف وأفلام الكاراتيه، والمصارعة الحرة والأغاني المأبظة والثقافة الأجنبية، بدعوى مجازاة روح العصر.

٧ - طغيان المركزية على وسائل الإعلام المرئية والمسموعة، فهي غالباً وسائل تمتلكها الحكومات وتسخرها لخدمتها ولتبرير لسياستها.

وهكذا نجد أن الإعلام العربي يعاني من كثير من المشكلات لا على المستوى الخارجى - فقط - بل أيضاً - ربما بقدر أكبر - على مستوى الداخلى. إلا أنه بين الداخلى والخارج اتفاقاً ضمئياً لصالح فئات اجتماعية لن تكون من بينها بأية حال الجماهير الشعبية^(١).

ولقد قادت آليات العولة إلى تشويه صورة المسلمين والعرب الذين يتعرضون لحملة تشهير حقيرة لم يتعرضون لمثلها في تاريخهم الطويل. فالرء يهوله أولاً مدى الاتساع الجغرافى للحملة، إذ تمتد من أمريكا غرباً إلى الصين شرق، مروراً بأوروبا الغربية والشرقية. ناهيك بالطبع عن إسرائيل، وهى لا تقتصر على وسائل الإعلام، بل تشمل تصريحات السياسيين أيضاً،

(١) أحمد مجدى حجازى، العولة بين التفكيك وإعادة التركيب، مرجع سابق، ص ٥٥.

الثقافة في مواجهة العصر

من البيت الأبيض الأمريكى إلى رئيس الوزراء الإيطالى إلى الرئيس الصينى. ووسائل الإعلام المشتركة فى الحملة تشمل كل شىء ليس فقط التلفزيون والإذاعة والصحف والكتب بل تشمل أيضاً جائزة نوبل للآداب، إذ تعطى الجائزة لرجل اشتهر بدأبه على إهانة المسلمين^(١).

ولقد أشارت بعض الدراسات إلى أن الإعلام الغربى خاصة وكالات الأنباء وعلى رأسها وكالة C. N. N الأمريكية، والصحف الغربية والتقنوات التلفزيونية تقدم صورة سلبية ومشوهة للعالم العربى والمصرى وللإنسان الغربى والمصرى، وتركز بصورة كبيرة على عرض مظاهر الفساد والسلبية، وقضايا الإرهاب وحوادث الانفجارات وعملت على ربط الإرهاب بالدين الإسلامى، وكثيراً ما تربط بين الخوف من الإسلام *Islamophobia* الإسلاموفوبيا بالعنف والإرهاب. كما أكدت دراسات أخرى على اهتمام وسائل الإعلام ومن بينها الصحف من العالم العربى، والمجتمع المصرى، فهناك قضايا دوماً ما يتم الإلحاح على تناولها مثل سياسة فكرة حماية الأقليات «المرأة والأقباط والمثليين» خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر كما رصدت الدراسات التركيز على قضايا أطفال الشوارع وهم يتسولون العملات من السائقين ويفتقدون للرعاية الاجتماعية، التركيز أيضاً على قضايا الشباب المصرى الحائر المكتئب وهو يعاني البطالة والمشكلات الاقتصادية^(٢).

(١) جلال أمين: أمريكا تقود نظام الازدراء العلى بالعرب والمسلمين فى أمريكا ... لا عولة: برتوكولات «كولين باول» لإصلاح وتهذيب العرب، إعداد محمد نوار، جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٢٣.

(٢) أنظر:

- محمد فلحى، صناعة العقل فى عصر الشاشة، ٢٠٠٥، ص ص ١٠٠ - ١٠٢.
- صورة مصر فى الصحافة الألمانية.

Available at: www.almania-infodioplo.de. PP. 1 - 5 of 15.

- العولة والهيمنة الأمريكية والهجمة الصهيونية الشرمة:

Available at: www.freehomepages.com/agist/phd.itm.dsk.

PP. 1 - 4 of 10.

٣٣٢ — الثقافة العربية فى مواجهة العصر

وواضح تمام الوضوح أن الهجوم، شرسة، وأن عولة الإعلام ما هى إلا حملة صليبية جديدة، بأحداث أسلحة لنشر ثقافة الأمركة وإبادة العدو الأول للغرب الذى أشار إليه «صموئيل هتجتون» وهو العرب فانطلقت الحملة الصليبية العولمية فى القرن الحادى والعشرون ضد عدوهم الأول وهو الإسلام، وصارت الشرق الأوسط مسرح الأحداث، واستخدمت كل التقنيات التكنولوجية وعلى رأسها الإنترنت، مجتمع المعرفة، والمعلوماتية لصهر الهوية العربية، وتشويه صورة العرب والإسلام فى أعين العالم، وفى أعين الغرب أنفسهم.

ومن هنا كان من الأهمية بمكان تحليل المقصود بمجتمع المعرفة وموقع العالم العربى منه وأثر ذلك على الثقافة العربية؟ خاصة بعد انتشار ثقافة الإنترنت بين الشعوب العربية وبصفة خاصة بين جيل الشباب، والآثار السلبية للإنترنت على الثقافة العربية وعلى المجتمعات العربية، خاصة عندما نعرف أن ثقافة الإنترنت خلفت عدد من الجرائم الأخلاقية والاقتصادية والدينية والسياسية التى من شأنها تهديد الأمن الثقافى العربى، والهوية الثقافية العربية، ومن شأنها أيضاً تدعيم الصورة المشوهة عن العرب والمسلمين لدى العالم أجمع.

ومن ثم سوف أقرد الصفحات التالية لمناقشة تلك القضايا الملحة وسوف أبدأها بمناقشة الفجوة المعرفية وموقع المجتمعات العربية من العالم الافتراضى وأثر ذلك على الثقافة العربية.

خامساً - الفجوة المعرفية وموقع الثقافة العربية:

الفجوة المعرفية أحد وجوه اللاتكافؤ المعرفى بين الشمال والجنوب بين الدول المتقدمة والدول النامية؟ وبين دول العالم والدول العربية، وبين الريف والحضر. فجوة معرفية وفجوة رقمية تصنع خطوطاً فاصلة بين صانعى الثقافة العابرة للقومية مالكى إنتاج الثقافة والتكنولوجيا والمعرفة.

قضية خطيرة يعانى منها العالم العربى، وتتزايد ضغوطها مع تزايد آليات العولمة مع الألفية الثالثة وسوف أحاول تناول تلك الظاهرة من خلال عدة محاور أبدأها بالتعرف على طبيعة الفجوة المعرفية والفجوة الرقمية، ثم الفجوة المعرفية «الاتصالية» بين العرب والعالم، وطبيعة الفجوة الرقمية العربية، وأخيراً سوف أحاول رصد أهم مقومات اجتياز الفجوة المعرفية والرقمية بالنسبة للشعوب العربية.

(أ) طبيعة الفجوة المعرفية والفجوة الرقمية:

يشهد العصر الحديث تطوراً وتدفعاً واسع النطاق، الأمر أدى إلى وجود فجوة معرفية لا بين المجتمعات الأكثر والأقل تقدماً ولا داخل المجتمع الواحد بين الحضر والريف، إنما على مستوى الاتجاه والسلوك والمعرفة والفعل أيضاً.

وقد تطورت فكرة فجوة المعرفة على يد Tichenor عام ١٩٧٠ وهذه الفكرة مؤداها أنه مع زيادة المعلومات التى تقدمها وسائل الإعلام فإن الفئات الأعلى فى المستوى الاجتماعى والاقتصادى ستكتسب المعلومات بصورة أسرع وأكثر كثافة من الفئات الأقل فى المستوى الاجتماعى والاقتصادى، مما يؤدي إلى اتساع فجوة المعرفة^(١).

بين الطبقات المختلفة فى المجتمع بدلاً من تصنيفها ويرى Tichenor أن هناك خمسة أسباب لإمكانية حدوث الفجوة المعرفية الاجتماعية، وتتمثل هذه الأسباب فى:

- ١ - تباين المهارات الاتصالية بين الطبقات الاجتماعية، خاصة فيما يتعلق بالتعليم كأساس للعملية المعرفية.

(١) المرجع السابق، ص ٥ - ٧.

- ٢ - التباين فى مستوى الخلفية المعرفية بين الطبقات الأعلى والأقل.
- ٣ - أهمية التواصل الاجتماعى لدى طبقات الأعلى حيث يشاركون غيرهم من يتعرضون لموضوعات الشئون العامة ويدخلون فى مناقشات مع غيرهم حولها.
- ٤ - تأثير آلية التعرض الانتقائى وكذلك الاهتمام والتذكر. حيث لا يوجد لدى الطبقات الأقل معلومات حول الشئون العامة والأخبار العلمية إلا بما يتفق مع قيمهم واتجاهاتهم.
- ٥ - طبيعة نظام وسائل الإعلام الذى يتوجه فى تنوعه إلى الطبقات الأعلى. كما أن كثيراً من الموضوعات العامة والعلمية تظهر فى الرسائل المطبوعة^(١).

ومن المتوقع أن تؤدى اقتصاديات المعرفة إلى اتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء بدلاً من ردمها أو تضيقها كنتيجة منطقية لتوافر المعلومات وإتاحتها للجميع، ورغم كل ما يلعب إليه البنك الدولى فى تقرير (التنمية العالمية ٩٨/ ١٩٩٩) عن (المعرفة والتنمية) والذى يبين فيه أن تضيق الفجوة المعرفية بين مختلف الدول من ناحية وبين الشرائح والجماعات المختلفة داخل الدولة الواحدة من الناحية الأخرى هو هدف رئيسى يواجهه كل المؤسسات والمنظمات المهتمة بالتنمية الدولية مثلما يواجه الحكومات الوطنية ذاتها، وأن ملء هذه الفجوة أو الهوة المعرفية هو خطوة أساسية فى طريق التنمية الاقتصادية على أساس أن المعرفة عنصر مهم فى الإنتاج، كما أن نمو المعرفة عامل مهم أيضاً فى دفع المجتمع إلى استمرار النمو والتقدم، فالذى يؤدى إلى الفقر والتخلف هو قلة أو انعدام المعرفة القائمة على الابتكار والتى تساعد على المنافسة.

(١) المرجع السابق، ص ٥ - ٧.

وعلى أية حال، فإن ثمة زيادة واضحة ومطرقة فى عدد الذين يتصلون بمصادر المعرفة العالمية ويستفيدون منها حتى فى المجتمعات النامية، ومع ذلك فإن الهوة المعرفية سوف تزداد اتساعاً مع العالم المتقدم فى مجال إنتاج المعرفة حيث لا تملك دول العالم الثالث لا الإمكانيات والوسائل ولا الإعداد الذهني والعلمي ولا رموس الأموال والتكنولوجيات الأساسية لإنتاج المعرفة ولا القدرة على النشر والتسويق فى حلق النجاح فى إنتاج معرفة جديدة فى بعض الميادين، فالتوصل إلى المعرفة لن يكفى فى حد ذاته للدخول إلى مستوى مجتمع المعرفة إذا لا بد من تحويل هذه المعرفة إلى برمجيات يمكن تسويقها على المستوى العالمى، وهذا أمر يحتاج إلى استثمارات ضخمة حتى يمكن الصمود أما المؤسسات المتعلقة بالجنسيات التى تسيطر على سوق المعرفة بما فى ذلك المعرفة المحلية فى الدول النامية ذاتها^(١).

الخطير هنا هو أن الكثير من مؤسسات الغرب المهتمة بتنمية العالم الثالث تحصيل أثناء تنفيذها المشروعات التنموية، فى تلك المناطق على معلومات كثيرة ومتنوعة تستغلها لصالحها الخاص وتحقيق مكاسب وأرباح خيالية من بيعها إلى المؤسسات التى تقوم بتحويلها إلى سلع تحقق لها هي أيضاً مزيداً من المكاسب والأرباح. فللمعرفة تكتسب قيمة مضافة من إمكانيات تسويقها، وواضح من هذا كله أن الذى يتحكم فى الهوة أو الفجوة المعرفية ويعمل على استمرارها هى الجماعات الاستراتيجية القوية فى بحثها عن المكاسب المادية وعن الربح والثروة وما يرتبط بذلك من هيمنة اقتصادية وسياسية وأن استمرار الهوة المعرفية مسألة مفتعلة إلى حد كبير لضمان استمرار تفوق الغرب وهيمنته على اقتصاديات العالم^(٢).

١ - محمد مريد، المعرفة ... صناعة المستقبل، لعرى، ٢٠٠٣/١/١.

Available at: <http://www.mafhoum.com/press6/173t45.htm>, P. 2 of 3.

(٢) المرجع السابق، ص ٣٠٢.

والفجوة المعرفية تعنى الفجوة الرقمية، والفجوة الاتصالية فلقد شاع استخدام الفجوة الرقمية فى خطاب التنمية المعلوماتية، ويقصد بها تلك الهوة التى تفصل بين البلاد المتقدمة والدول النامية فى التفاضل إلى مصادر المعلومات والمعرفة والقدرة على استغلالها.

وينظر للفجوة الرقمية من عدة منظورات مختلفة فالسياسيون يرونها إشكالية تندرج ضمن الاقتصاد السياسى، ولا حل لها إلا من خلال حملة من التشريعات والتنظيمات تفرضها السلطة السياسية لحماية المجتمع من الفوضى المرتقبة بفعل المتغير المعلوماتى. والاجتماعيون يرونها ضرباً من عدم المساواة، والتربويون يرونها قضية تعليمية ... إلخ.

وتعرض الكتب لإشكالية تعريف الفجوة الرقمية، ورأى ضرورة أو يتم التعريف من خلال منظور الدورة الكاملة لاكتساب المعرفة والتى تشمل أربعة مهام رئيسية هى: التفاضل على مصادر المعرفة، واستيعاب المعرفة، وتوظيف المعرفة القائمة، وتوليد المعرفة الجديدة.

ولكن يظل تناول الفجوة الرقمية أمراً غاية فى الأهمية لعدة أسباب رئيسية منها أن الحديث عن الفجوة الرقمية يفتح الباب للحديث عن التنمية الاجتماعية من زاوية نظرة شاملة، وكذلك تفتح الباب للحديث عن الإصلاحات السياسية والديمقراطية وقضايا الفساد والشفافية، كما أنه يفتح الباب للحديث عن مشكلات العولمة ومساعى النموذج الليبرالى الرأسمالى للهيمنة على العالم^(١).

(١) مصطفى عاشور، الفجوة الرقمية والمستقبل ... رأى عربية، ٢٠٠٥/٩/٢٦.

Available at:

<http://www.islamonline.net/Arabic/art/2005/og.article12.shtml>.

PP. 1 & 2 of 8

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة للعالم النامي، فإن الأمر يزداد خطورة على الصعيد العربي، الذي يشهد فجوة اتصالية رقمية معرفية ولقد أخذ العالم العربي يلتفت إلى مفهوم مجتمع المعرفة أو المجتمع المعرفي الذي ظهر الاهتمام به في أدبيات وفعاليات تتصل بالمنطقة العربية فتقرير التنمية العربية للعام ٢٠٠٣م الصادر عن برنامج الأمم المتحدة.

الإغاثي والصنلوق العربي للإتخلة الاقتصادى والاجتماعى، وكان بعنوان: نحو إقامة مجتمع المعرفة وبرنامج الغاضرات والندوات التى عقدت على هامش معرض الكتاب فى القاهرة لعام ٢٠٠٤م كانت تتمحور حول مجتمع المعرفة. والمشروع الذى طرحته الولايات المتحدة الأمريكية على مجموعة الدول الصناعية الثمان حول الشرق الأوسط فى اجتماع القمة الذى عقد فى يونيو ٢٠٠٠، كان يتضمن ثلاثة محاور أساسية، المحور الثانى يدور حول بناء المجتمع معرفي^(١).

(ب) الفجوة المعرفية والاتصالية بين العرب والعالم:

وكشفت تلك المناقشات - وغيرها - عن حقيقة الفجوة أو الهوة المعرفية والرقمية والاتصالية التى وقع العالم العربى فريسة لها. حيث يعاني الوطن العربى من فجوة اتصالية تفصل بينه وبين العالم المتقدم ومن أهم مظاهرها:

تبعية تكنولوجياية شبه تامة، فمعظم مواقع الإنترنت العربية تجرى استضافتها فى مواقع كمبيوترات الخدمة Servers فى الولايات المتحدة وأقمارنا الصناعية لا تساهم بأى صورة فى صنعها، وتطلق بصواريخ لا نمتلكها. وإنتاجنا الخلى فى مجال منتجات تكنولوجياية الاتصالات محدود

(١) زكى كيلا، نحن ومجتمع المعرفة، الغد، ١٧/٢/٢٠٠٥.

للغاية، باستثناء مصر فى صناعة السنترالات المحلية ربما الجزائر أيضاً. أن استضافة محتوى مواقع الإنترنت العربية بخدمات إنترنت Internet Servers خارج الوطن العربى، معظمها فى الولايات المتحدة، هى النظر المعلوماتى لإيداع رؤوس الأموال العربية فى البنوك الأجنبية مع فارق مهم هو أن رؤوس الأموال المادية تحظى بقدر من الحماية أفضل بكثير إذا قورن بما تحظى به موارد المحتوى العربية المغتربة على ديارها^(١).

يشكو عالمنا العربى من تشرذم اتصالى فلاح لأسباب عديدة ومتباينة أغلبها من صنع أيدينا بسبب غياب سياسة قومية للاتصالات تقوم على اعتبار الإقليم العربى كياناً اتصالياً متسقاً ومتكاملاً.

ولا يمكن إغفال العامل السياسى الخارجى فى دراسة الوضع الراهن للمبنية الاتصالية للوطن العربى، فلدى الجانب الأمريكى دوافع عدة لشروعة المنطقة العربية اتصالياً، وتهميش المنطقة بأكملها وتحويلها إلى طرف يدور فى فلك المركز الاتصالى الأمريكى، وتكشف دلائل عديدة عن نيته المبيتة لإجهاض جميع المحاولات التى تسعى لزيادة الاتصالية البينية ما بين البلدان العربية، وإقامة محاور حركة إقليمية تلم شملها، ونلخص هنا هذه الدوافع:

• الدافع الأمنى: زيادة التبعية الاتصالية، وذلك بترسيخ نمط «الحركة المكوكية» لتبادل المعلومات ما بين التبعية الاتصالية، وذلك بترسيخ نمط «الحركة المكوكية» لتبادل المعلومات ما بين الدول العربية عبر محاور الاتصالات الأمريكية، وذلك حتى يسهل اختراقها.

(١) نبيل على، ونادية حجازى، الفجوة الرقمية، رؤية عربية لمجتمع المعرفة، ع ٣٦٨، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أغسطس ٢٠٠٥، ص ١٨٧.

• الدافع الاقتصادي: زيادة العائد الذي تجنيه شركات الاتصالات الأمريكية وراء عملية الاستقطاب الاتصالي هذه، من جانب آخر فإن هذه الشركات متمرسه في أساليب التعتيم التكنولوجي لتعميق التبعية التكنولوجية ضماناً للحصول على أقصى قدر من المزايا الاقتصادية على أطول مدى.

• الدافع الثقافي: إضعاف التواصل الثقافي بين البلدان العربية، وقتل صناعة المحتوى العربية في مهبها، التي يتوقف نجاحها اقتصادياً على إبقاء نطلق تبادل المعلومات ضمن الإقليم العربي تقليلاً للكلفة، ويدرك الجانب الأمريكي جيداً أن غياب صناعة محتوى عربية يضعف بشدة من قدرة الجانب العربي على منازلة خصومه الثقافيين معلوماتياً، وعلى رأسهم الطرف الأمريكي والخصم الإسرائيلي.

• الدافع السياسي: وما لا شك فيه أن يعمل الجانب الأمريكي على توسيع الفجوة الرقمية الراهنة بين البلدان العربية لحرمين الإقليم العربي من فرص التكتل بهدف إبقائه تحت الرقابة المستمرة والتعامل مع البلدان العربية على أساس فردي، أو شبه إقليمي على أحسن تقدير^(١).

(ج) الفجوة الرقمية العربية:

إن الشعوب العربية مهتدة بالخروج من جنة المعرفة وحيث الحسد لاكتساب المعرفة ليس استيرادها أو استعمالها بكفاءة، بل إنتاجها كقيمة مضافة للإبداع والابتكار وثمة تخوف أن يصبح تراجع المعرفة القائمة على الابتكار الحشد للتخلف وبالتالي تراجع القدرة على التنافس.

(١) المرجع السابق، ص ١٨٨-١٩٠.

الثقافة العربية في مواجهة العصر

ومن ثم يمكننا أن نفهم لماذا تقدمت النور الآسيوية التي ركزت على انطلاقة تعليمية في حين تعثرت دول أمريكا اللاتينية التي لم تهتم بالتعليم.

ثمّة توقع لظهور «أبارتايد معلوماتي» حيث تتم إزاحة دول الجنوب في هذه العنصرية الجديدة وحيث يصبح الأفراد الأميون حاسوبيا فائضين على الحاجة، فقد أصبحت القوة في يد من ينتج المعلومات ويرسلها، وهو ما يمكنه من أن يتلاعب بها.

يقف العرب خارج خط التقسيم الرقمي **The Divide Digital** حيث تخلو قائمة أهم ٥٥ دولة تصدر البيئة التحتية الاتصالية من دول عربية وهي قائمة يتقدمها السويد والنرويج وفلندا وأمريكا وسويسرا وأستراليا وسنغافورة وهولندا واليابان وكندا وألمانيا وهونج كونج.

صحيح أن حوالى المليار من البشر يفتقدون إلى الغذاء والمياه الصحيحة والسكن ومعرفة القراءة والكتابة لكن أيضاً سيطرّد من مجتمع المعرفة أولئك غير الحاصلين على التعليم العالي^(١). وتعانى معظم البلاد من فجوة رقمية على مستوى الانتشار والاستخدام للإنترنت ولتقانات المعلومات والاتصالات، وستشكل هذه الفجوة عائقاً أمام تطورها المستقبلي مما سيجعلها تابعة في اقتصاد معرفة يتطور بشكل متسارع^(٢). ويتضح ذلك

(١) محسن خضر، مجتمع المعرفة العربي: حوائقه وآماله، مجلة أفكار

Available at:

<http://www.afkaronline.org/arabiclarchives/juill-auout/khedher.htm/2004>. P. 5 & 6 of 10.

(٢) سمير العيطة، تقانات مجتمع المعرفة في البلاد العربية بين الثورة والفجوة الرقمية، لوموند ديبو بوماتيك، انشرة العربية، مارس ٢٠٠٦.

Available at:

<http://www.mondiploar.com/artiele548.htm1?phpsessid>, P. 5 of 11.

الثقافة فى مواجهة العصر

بجلاء إذا ما قارننا بين عدد مستخدمى الإنترنت فى الدول العربية الذى يبلغ حوالى ٤% من السكان الحاليين فى مقابل نسبة ٢٧% من مستخدمى الإنترنت فى الدول الصناعية المتقدمة، ولا يتعدى عدد المواقع العربية فى الشبكة الحالية ٦% من مجموع المواقع على شبكة الإنترنت فى العالم^(١).

وتحوى الفجوة الرقمية فى طياتها فجوة اقتصادية وتكنولوجية واجتماعية، تزداد يوماً بعد يوم نتيجة للعديد من العوامل والصعوبات التى يعانى منها العالم العربى، نذكر منها على سبيل المثال الحواجز المادية والرقابية التى تفرضها السلطات فى البلدان العربية على مستخدمى الإنترنت، فقد كان همّ السلطات هو خلق هيئات مخصصة مهمتها الأساسية مكافحة انتشار الأفكار الحرة أكثر منها محاربة الإباحية ودخل المستخدمين العرب للإنترنت فى لعبة القط والفأر مع هذه الهيئات الرقابية وأصبحوا من خيرة المهرة العالميين فى طرق اختراق الحجب. من ناحية أخرى قامت فئات اجتماعية مختلفة بنشر أفكارها وأطروحتها على الإنترنت، من داخل البلدان العربية أو عبر مهاجرىها المغتربين. واكتشف العرب واقع ثقافتهم وإرثهم الاجتماعى الذى هو أغنى بكثير من صورته الرسمية والنمطية: أدياناً مختلفة وطوائف وعرقيات وأطروحات سياسية متعلقة الألوان، تدافع كل منها عن خصوصيتها^(٢).

إلى جانب فرض القيود على حرية استخدام الإنترنت، تظهر العديد من القيود التى تقف حجر عثرة. ليس فقط أمام استخدام الإنترنت بل

(١) محمد فورانى، قبل القمة العالمية لمجتمع المعلومات فى تونس ما هو واقع حرية تنقل المعلومات فى الوطن العربى، الحزب الديمقراطى العام، السبت ٧ أكتوبر ٢٠٠٦.
Available at : <http://www.mondiploar.com/artiele/548.htm> 1? P 5 of 11.

(٢) سمير العيطة، مرجع سابق، ص ٧.

٢- الثقافة العربية فى مواجهة العصر

أيضاً أمام نشر المعرفة فى البلدان العربية، مما يعمل على استمرار اتساع
الهوة المعرفية والاتصالية والمعلوماتية فى القرن الحالى.

(د) الصعوبات الداخلية التى تواجه البلدان العربية لعبور الفجوة المعرفية:

تواجه البلدان العربية صعوبات داخلية عديدة فى سبيل عبور
الفجوة المعرفية، يأتى على رأسها الصعوبات التى تواجه عمليات نشر
المعرفة فى البلدان العربية ومن أهمها قلة الإمكانيات المتاحة للأفراد
والمؤسسات والتضييق على حريات أنشطتها. هذا بالإضافة إلى استمرار
تفشى الأمية خاصة بين الإناث، ولا يزال التعليم العربى يعانى من تدنى
نوعيته ومن ضعف العلاقة التى تربطه بسوق العمل، الأمر الذى يقوّض
واحدًا من الأهداف الأساسية للتنمية البشرية المستدامة وهو الارتقاء
بنوعية حياة البشر وتعظيم قدرات الناس.

ومن المعروف أن العتبة الضرورية للحاق مجتمع المعرفة والمعلومات
تقتضى التخلص من الأمية الأبجدية وتخفيض الأمية التكنولوجية إلى
مستوى ٢٠٪ على الأقل من مجمل السكان وهذا يتطلب إعادة النظر نقدياً
فى المكونات الرئيسية لنظام التعليم، أى السياسات التعليمية وأعضاء
التدريس والعلمين، فضلاً عن تحسين شروط عمل هؤلاء ومراجعة المناهج
الدراسية والمقررات الدراسية وصولاً إلى منهجيات التعليم. وهذا يشمل
مدخلات العملية التعليمية التى ستؤثر بصورة مباشرة على مخرجات
التعليم ونوعيته.

ودون اقتناع النخب السياسية العربية وراسمى السياسات التنموية
بأن الاستثمار فى متاجم العقول هو الاستثمار الأمثل والأكثر جدوى
وفاعلية وديمومة الأمر الذى يتطلب تحولاً جذرياً فى الإنفاق على

الميكانيزمات التنموية الأساسية وخصوصاً التعليم والبحث العلمى، فإن الأمل ضعيف فى دخول مجتمع المعرفة من باب المشاركة والإسهام الفعال فى العصر. وسينحصر موقعنا فى أحسن الأحوال فى استهلاك منتجات العلم التقنية دون التمكن من المشاركة فى إنتاجها^(١).

وفى رأى أن أشد الصعوبات التى يواجهها العالم العربى لعبور الهوة المعرفية والاتصالية والرقمية، وهو عدم القدرة على كسر دائرة الفجوة المعرفية ذاتها، حيث الاستمرار كمستهلكين للبرمجيات والتقنيات، والاستمرار فى النقل عن الغرب فى البحث العلمى والأدب والفن دونما أدنى قدر لاستثمار الطاقات العقلية العربية الجبارة، هذا بالإضافة إلى تقييد الحريات، وحلجز اللغة التى تجعل الكثيرين فى مبعده عن غزو مجال إنتاج المعرفة، هذا بالإضافة على ضعف أو ندرة إنتاج التكنولوجيا والبرمجيات، وعدم وجود تواصل علمى وفكرى وتقنى بين الدول العربية، كما يدعم التشردم ويدعم من قوة وسطوة الهوية المعرفية والرقمية والاتصالية بين العرب والغرب

بإختصار نحن أشد قسوة وضراوة على أنفسنا من فارضى الهوة الرقمية والاتصالية أنفسهم، فنحن لا نحاول حتى أن نفسح لأنفسنا الطريق لمجرد محاولة عبور تلك الفجوة، بل هى تتسارع وتوسع وليس هناك مجال لتضييقها، إلا بالتكتل العربى فى مجال إنتاج المعرفة، وصناعة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وعبور مرحلة الأمية العلمية والتكنولوجية. فلم لا يكون لدينا شبكة إنترنت عربية خاصة، تملك القدرة على إنتاج المعرفة ونشرها علمياً، بدلاً من استهلاك- المعرفة الغربية وسبل إنتاجها، وبدلاً من التحول إلى مستهلكين سلبيين نتلقى كافة سلبيات شبكة الإنترنت برضى تام، ولا نكتفى بذلك بل نساهم فى تدعيمه بنشر ثقافة إنترنت عربية تتسم بالتدنى

(١) كريم أبو حلاوة، أين العرب من مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص ١٠.

٣٤٤ — الثقافة العربية في مواجهة العصر —

والإبالية، وتسعى للابتكار في الجريمة الإلكترونية، لا في مجالات البحث العلمى. مما أثر سلباً على الثقافة العربية في الوقت الراهن.

وحتى لا أكون متجنية في حكمى هذا، سوف أفرد الصفحات التالية لمناقشة موقف العرب من ثقافة الإنترنت، ثم العولة والجريمة الثقافية فى البلدان العربية.

سادساً.. العرب وثقافة الإنترنت:

قلبت ثقافة المعلوماتية وثقافة الإنترنت الثقافة العالمية والعربية رأساً على عقب، وفُتحت الأبواب أمام المزيد من حرية الحوار خاصة من خلال الشات ومن خلال المدونات التى انتشرت فى العالم العربى، برغم كل محاولات السلطات العربية الرقابة على الإنترنت ومن جانب آخر عملت ثقافة الإنترنت على نشر ثقافة الابتذال والجنس والإبالية فى العالم أجمع، ولكن الوضع أكثر خطورة فى العالم العربى خاصة على النشئ الصغير الذى أصبح يعاني من إدمان الإنترنت، فخلق ثقافة لم تعهدها المجتمعات من قبل يمكن أن نطلق عليها ثقافة الإنترنت. ولكى لا نكون بمتئى عن الموضوعية سنحاول معاً كشف اللثام عن الإنترنت ماهيته وتطوره ودوره كساحة ثقافية عالمية، ودوره فى فرض هيمنة ثقافة العولة أو بالأحرى الأمركة، وصورة الثقافة العربية بعد انتشار الإنترنت، مع رصد أهم إيجابيات وسلبيات ثقافة الإنترنت، وأخيراً الإنترنت والإبالية والجنس وثقافة الابتذال فى العالم العربى

(أ) الإنترنت ... المفهوم والتطور:

يمثل الإنترنت جزء من التغيير الثقافى العالمى، وهى انطلاقة كبيرة فى عالم التكنولوجيا. لقد مكنت هذه الشبكة الفرد من استعمال الحاسوب والخط الهاتفى للحصول على كم من المعلومات وبأشكال مختلفة لم يكن

يُعلم بها أحد فى الماضى كل ذلك فى مواقع متباعدة على وجه البسيطة، إذ من خلال الاتصالات فائقة السرعة يستطيع الناس الارتباط ببعضهم وفى مواقع تبعدهم عن بعضهم آلاف الأميال وفى قارات متباعدة كما أصبح بإمكان أى باحث الحصول على ما يريد من البيانات ومن مختلف المراجع العلمية بل يستطيع التحدث أو إجراء المناقشات مع الغير حول العالم عما يشاركونه اهتماماته وذلك من خلال نظم خاصة لإدارة الاجتماعات مستتلة للحاسوب. كما أن العاملين فى حقول الاتصالات فى كل أنحاء العالم يتبادلون المعلومات اليوم من خلال الإنترنت..

والتكنولوجيا التى تغير كيفية عيشنا لا يتكرر حدوثها كثيراً وعند التفكير بالأمر يمكننا أن نشير إلى (التلفون) بمثابة تغيير رئيسى على خط حياتنا ونستطيع الإشارة إلى (التلفزيون) والسيارة والحاسوب ومن بين حفته من الابتكارات الأخرى يمكن تصنيف الإنترنت ضمن هذه الفئة من الابتكارات فهم تعد تغييراً لكيفية تفاعلنا مع بقية العالم كيف نبتاع الأشياء وكيف نتصل بالآخرين، وأين نذهب للمتعة، وأين نعمل، كل هذه الأشياء تتأثر بالإنترنت، أو سوف تتأثر بها عاجلاً..

وتعريف الإنترنت يبدو صعباً للغاية، ومع ذلك يمكننا اعتبار شبكة الإنترنت مكتبة عامة عظيمة الحجم بلا جدران فهي متشعبة الاختصاصات ومستمرة فى التوسع مع ازدياد عدد الشبكات المرتبطة بها وتضخم عدد المؤسسات المستفيدة منها والمفيدة لها فى آن واحد.

والإنترنت شبكة متعاطمة الحجم والإمكانات ترتبط بها مجموعة اختيارية من الحواسيب التى تغطى العالم أجمع، تصل بين الحكومات وكافة المؤسسات العسكرية والثقافية والتجارية ... وكذلك الأشخاص الهواة

٣٤٦ — الثقافة العربية في مواجهة العصر —

والخترفين إلى مجموعة عريضة من خدمات الحاسب والمعلومات وموارد المعرفة^(١).

والإنترنت: تشكليه هائلة من الخدمات (Services) التي يستطيع الناس استخدامه، مثل البريد الإلكتروني العالمية (World Wide Web) «الوب» والمحادثة. والإنترنت هي أيضاً ملايين من الأشخاص المنتشرين حول العالم والذين انظموا معاً للتشارك في الأفكار والآراء والمصادر وقد أدت مساهمتهم إلى بناء الإنترنت^(٢).

ويقدر عدد رواد الإنترنت بـ ٨٠ مليون نسمة بحول العام ٢٠٠٤. إنها تلك الغابة الكثيفة من مراكز تبادل المعلومات التي تختزن وتستقبل وتبث جميع أنواع المعلومات في شتى فروع المعرفة وفي جوانب الحياة كافة، من قضايا الفلسفة وأمور العقيدة إلى أحداث الرياضة ومعاملات التجارة، ومن مؤسسات غزو الفضاء وصناعة السلاح إلى معارض الفن ونوادى تذوق الموسيقى، ومن الهندسة الوراثية إلى الحرف اليدوية، ومن البريد الإلكتروني إلى البث الإعلامي، ومن المؤتمرات العلمية إلى مقاهى الدردشة وحلقات السمر عن بعد، ومن صفقات بورصة نيويورك إلى مآسى المجاعات والأوبئة في أرجاء القارة السوداء.

إن الإنترنت بلا منازع، هي شبكة أو «الشبكة الأم» التي طوت في جوفها مئات الآلاف من شبكات تبادل المعلومات، سواء كانت عالية أو محلية^(٣).

(١) محمد فالح، صناعة العقل في عصر الشاشة، ٢٠٠٥، ص ١٢٢ - ١٢٣ - ١٢٠، ١٢١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٢١.

(٣) نبيل على، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ٦٥٤، يناير ٢٠٠١، ص ٩٢-٩٣.

تطور الإنترنت:

فى عام ١٩٧٣م، قامت وكالة الأبحاث القضاائية الأمريكية (Darpa) بوضع برنامج للبحوث يهدف إلى إيجاد تقنيات ووسائل حديثة بإمكانها التعامل مع حزم المعلومات التى تتبادلها الشبكات على اختلاف أنواعها، وكان الهدف الرئيسى تطوير نظام اتصالات قادر على إدارة ووصل الشبكات بشفافية، دون الالتصاق بنوع معين منها، خاصة وإن شبكة (Arpanet) التابعة لهذه الوكالة سابقة الوجود منذ ^(١) عام ١٩٦٩ ف. وقد حلل هذه الحقبة من الزمان عديد المحاولات والتجارب الميدانية التى تهدف إلى رفع كفاءة هذه الشبكة لدعم الاتصالات فى المجال العسكرى، وصاحبت هذه التجارب انضمام العديد من الجامعات إلى شبكة (Arpanet) وغنلت أولى التوسعات العالمية (خارج نطاق الولايات المتحدة) بانضمام جامعة لندن بالجلترا والمؤسسة الملكية للردار بالترويج فى أوائل السبعينات .. وسمى هذا النشاط وقتها بمشروع ربط الشبكات (Intermitting Progett) أما نظام الشبكات الناتج عنه فقط سمي إنترنت (Internet).

مع بداية الثمانينات، ثم تطوير نظام الاتصالات الخاصة بشبكة الإنترنت، وقد أطلق عليه أسم (TCP/IP) نسبة إلى الجزأين الذين يتألف منهما، بروتوكول مراقبة التبادل (Trasmission Control Protocol) وبروتوكول انترنت (Inter Protocol) وكان ذلك ايائن ببده تشغيل شبكة الشبكات، أو أم الشبكات كما يطلق عليها أحياناً.

ولقد كان لتطبيق بروتوكول (TCP/IP) فى عام ١٩٩٩ الأثر الكبير للانفتاح على شبكة إنترنت. لذا فقد وصل عدد الشبكات التى تحتربها إنترنت إلى (٥٠٠٠) شبكة، فى أكثر من ٣٦ دولة يرتبط بها أكثر من ٧٠٠ ألف حاسوب

(١) محمد فلهى، مرجع سابق، ص ٧٨.

٢٢- الثقافة العربية في مواجهة العصر

ويستخدمها أكثر من ٤ ملايين مستفيداً^(١). ولقد بلغت في عام ٢٠٠٤ - كما سبق أن ذكرنا - ٨٠٠ مليون نسمة وهذا الرقم الضخم في تزايد مستمر من حيث العدد، ومن حيث تعاطف الدور الثقافي والمعرفي عالمياً وعربياً وخليجاً.

(ب) الإنترنت كساحة ثقافية:

على الرغم من انتشار الإنترنت الهائل، وتعدد استخداماتها، مازالت الإنترنت في مهدها. ومع عمرها القصير، باتت تشكو من الاختناقات، وفوضى المعلومات وتلوثها وأزمة قمامتها. وتتوالى على أسماعنا أنباء حول قرب ظهور جيلها الثاني، الذي سيفوق جيلها الأول بقدر كبير، سواء من حيث السرعة أو الإمكانيات الفنية حيث سيوفر مسارات أوسع بكثير لتدفق المعلومات، وذلك باستخدام الألياف الضوئية ذات السعة الهائلة، والتي سبقت الإشارة إليها، بفضل هذه السرعة الهائلة إرسال البيانات، يمكن للإنترنت نقل الأفلام ورسائل الإعلام الحية وصور الفيديو، فيض متدفق من المعلومات ينقل إلى الفرد أينما كان نبض الحياة اليومية في أي بقعة من العالم، أو ينقل حضور هذا الفرد ذاته حيثما يريد ليشارك في اللقاءات، ويستمتع إلى المحاضرات وما شابه. إنه فضاء رمزي جديد يطلقون عليه مجازياً «فضاء السير CyberSpace» إنه فضاء تقطنه الجماعات، وتقام فيه المؤسسات، وتمارس فيه الصفقات، وت عقد فيه التحالفات، وتحللك المؤتمرات، بل ترتكب من خلاله أيضاً جرائم المافيا وسرقات الأموال والأفكار والمعلومات. وهكذا أصبحت الإنترنت - كما قلنا - نافذة الإنسان، يواجه من خلالها العالم على اتساعه، بحيويته المتدفقة ودينامياته الهادرة^(٢)، وإشكالياته المتجلدة المتشابكة والمتراكمة، إن شبكة الشبكات هذه تعيد صياغة العلاقة بين الإنسان وعلمه، بين الفرد ومجتمعهم بين ثقافة المجتمع

(١) حمد فلحي، مرجع سابق، ص ١١٩

(٢) نبيل على، مرجع سابق، ص ٩٣.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

وثقافات غيره. لقد أصبحت الإنترنت - بكل المقاييس - ساحة ثقافية ساخنة، ووسيطاً إعلامياً جديداً، ومجالات للرأى العام مغايراً متمماً لما سبقه^(١).

وإن ما يحدث اليوم يشكل تغيراً هائلاً تدخل معه البشرية فى عصر المجال السمعى البصرى، والتواصل الفورى والمباشر، أى أن النمط التليفزيونى هو المسيطر كما لو أننا إزاء عالم افتراضى أثيرى يتألف من الصنور والإشارات والنصوص المرئية والمقروءة على الشاشات الإلكترونية الدائمة البث بما بات يشكل تهديداً لمنظومات القيم والرموز وتغييراً فى المرجعيات الوجودية وأنماط الحياة حيث وجدت الثقافات الخاصة بالأمم والشعوب الأخرى نفسها عارية أمام تدفق الرسائل والعلامات التى تجوب العالم على مدار الساعة حاملة معها أبطالاً ورموزاً جديدة، أخذت غلا غيلة المشاهد بدءاً بعارضات الأزياء ولجزم الكرة وصولاً إلى رموز الفن والسينما والأعمال والألبسة والأطعمة وأنماط السلوك والمفردات اللغوية المتكررة. وصحيحة أيضاً^(٢).

إن ما يحدث لا يمكن تجاهله ولا يجلى معه الموقف الانفعالى ومحاولات القفز فوقه، لكن من غير الصحيح اعتبار أن ما يجرى يعنى تجاوز تعدد العوالم لمحو عالم واحد ذى نمط موحد، كما يعتقد القائلون بانتصار نموذج كونى وحيد فالزمن الإلكترونى الذى يوحد الناس مكانياً فى عصر العولمة، يتواجد جنباً إلى جنب مع الأزمنة التراثية والخبرات الحياتية التى لا تنتج سوى التباين والتفاوت، مما يعنى وجود ثقافات تتفاعل وتتنافس وتتغير بفعل الاحتكاك والتبادل مع الثقافات الأخرى أو بفعل التطور الذاتى الناجم عن الديناميات الداخلية لكل ثقافة على حدة. ومع أن قدرات العولمة الثقافية المدعومة بوسائل الاتصال الحديثة قد

(١) المرجع السابق، ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) كريم أبو حلاوة، الأثار الثقافية للعولمة: خطوط الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، عالم الفكر، ع ٣٤، مج ٢٩، يناير - مارس ٢٠٠١، ص ١٠٨.

تمكنت من اختراق الحدود الثقافية انطلاقاً من مراكز صناعة وترويج الثقافة السائدة ذات الطابع الغربى المؤمرك، وألغت إمكانيات التشاؤف كخيار يعنى الانفتاح الطوعى على المنظومات الثقافية عبر آليات التأثير والتأثير المتبادل لصالح اكتساح واستباحة الفضاء الثقافى الذى يعزز قيم الغالب الثقافية ومثله ونظرياته على حسب قيم المغلوب ورؤيته للعالم، والمهدد دوماً بالانزواء والاحتماء بحدود التراث أو التراث القومى، أو الذوبان فى خضم الثقافة السائدة والضياغ فى تيارها الجارف. أما الخيارات الواقعة خارج حدود الانعزال أو الذوبان فقد أصبحت أكثر صعوبة فى ظل التهديد الذى تفرضه العولمة الثقافية المصحفة المزودة بتكنولوجيا الإخضاع الجديدة ممثلة بالتحالف بين الثقافة والتقنية، لفرض القلب الحضارى، وتسويغه، وكسر الممانعة الثقافية للشعوب الأخرى، واختزال غنى ثقافتها وعمقها الحضارى، إلى بعد فولكلورى يشهد على غربتها وأسطوريتها وانتسابها إلى متاحف التاريخ^(١).

والأمر يزداد صعوبة وتعقيداً على الصعيد العربى، الذى بات يعانى من الطبقية، والرقابة السلطوية، وإدمان للإنترنت يعمق من الغربة عن الواقع، بالإضافة إلى الابتزال والإبلاعية ولكن ذلك لا ينفى وجود إمكانيات للإنترنت شهدتها الثقافة العربية، وهذا ما سأحاول تناوله فى الصفحات التالية

(ج) الإنترنت والثقافة العربية:

بالرغم من حداثة الثورة فإنها لمجحت فى إحداث تغييرات جزرية على مستوى الممارسات الثقافية للمجموعات والأفراد ولم تنج من هذه التأثيرات المجتمعات ذات البنى الاجتماعية التقليدية والثقافات المحافظة، أو تلك التى تعيش حراً دائماً على المستوى الاجتماعى وانفتاحاً على

(١) كريم أبو حلاوة، مرجع سابق، ص ١٨٠.

الثقافة فى مواجهة العصر

المستوى الثقافى. وبالطبع كان المجتمعات العربية من الثورة الاتصالية والرقمية النصيب الأوفى^(١).

وأصبحت وسائل الإعلام فى العصر الحاضر، هى المسئول الأول عن نقل الصورة الحقيقية لشعب ما على غيره، والتأثير بالتالى فى مدى التعاطف أو التفور بين الشعوب وقد تنطبق هذه الفكرة بصورة جلية على وسائل الإعلام الثقيلة، التى وجدت لها مناهج وسبل فى التواصل، بينما لم تكن بالصورة الكافية إزاء الإنترنت، حيث لم تبلغ إلى نفس الدرجة بالرغم من الإمكانيات والإمكانات الكبيرة التى تتوافر بهذه الوسيلة الاتصالية الحديثة. وقد كان من المألوف أن تقوم وسائل إعلام الحديثة بتهيئة المناخ الحقيقى بين شعوب البحر المتوسط مثلاً، خاصة وأن هناك الكثير من نقاط الالتقاء والتشابه موجودة بين هذه الشعوب ولكنها مع الأسف وقعت تحت تأثير سياسات متعصبة، أو قصيرة النظر مما حولها إلى أداة تباعد وعامل نفور. ولكن الإنترنت ليست بيد أى جهة مهما كان اجترازها واستعدادها لاحتواء ظاهرها^(٢).

وبالرغم من أن الإنترنت يفتح المجال أمام الجميع ليدلو بدلو، إلا أن الاحتكار الغربى الصهيونى للنسبة الغالبة من المواد المنتشرة عبر شبكات

(١) خيرة الشيبانى، هل ابتلعت وسائل الاتصال الحديثة أشكال الثقافة التقليدية، فى: ندوة «الممارسات الثقافية فى مجتمع المعلومات والاتصال»، مجلة الكار.

Available at:

<http://www.afkaronline.org/arabic/archives/ian-fev2005/indwa.html>, p. of 10.

(٢) كمال بطوش، نوادى الإنترنت بللراکز الثقافية والمكتبات العامة «موضة عابرة أم خيار استراتيجى: رؤية مستقبلية» Cabrians Journal، العدد الخامس - يوليو ٢٠٠٥.

Available at:

<http://www.cybrans.info/journal/no5/netclubs.htm>, P. 7 of 11.

الثقافة العربية في مواجهة العصر

الإنترنت، يدعم تشويه صورة العرب والهوية العربية والثقافية العربية، وتوصمة بوصمة الإرهاب وتثبت الإحصاءات أن الإنترنت من أكثر الوسائل التي قدمت خدمة ذهبية لدعم منظمات وعصابات الإرهاب في العالم، وتسهل لهم التواصل فيما بينهم. إلى جانب اعتمادهم عليها كوسيلة إعلامية مفتوحة لنشر أفكارهم ودعواتهم، ولا تتوقف هذه المواقع عند الدعوة لهذه الأفكار فحسب، بل تتجاوزها لصنع خلايا إرهابية مستقلة تابعة لها من خلال دروس مفتوحة على مواقعها المنتشرة.

والغريب في الأمر أكثر من ٧٦٪ من المواقع المرتبطة بالنشاط الإرهابي - حسب زعمهم - تثبت من داخل الأراضي الأمريكية طبقاً إحصائية كشفها أحد المعاهد المتخصصة في واشنطن. وتعتبر المتتديات الحوارية سلاحهم الأول، فلقد بدأت منذ عام ١٩٩٧ على الشبكة الدولية حتى وصلت الآن إلى عدد يفوق خمسة آلاف منتدى، وكانت هذه المتتديات الوسيلة الأهم في ترويجية هوية الخطاب الفكري وبث رسائلهم ونشرياتهم بشكل يومي. إضافة إلى استخدام الصفحات المجانية والبريد الإلكتروني على الشبكة الدولية وهذه يتصفحها الملايين بالبحر وبمنتهى السهولة^(١).

والمؤسف حقاً أن هناك مواقع لبعض الدول العربية على الإنترنت تسعى إلى رموز إسلامية عربية أيضاً مما يشير إلى أننا نسعى إلى أنفسنا أيضاً يتشرذمنا وتتكاملنا ببعضنا البعض في حين أننا نرى مثلاً أن السلطات القضائية في روما سعت مؤخراً إلى استصدار أمر مؤقت لإغلاق موقع إيطالي على للأخبار بعد عرضه صوراً مزيفة تظهر البابا بندكت السادس

(١) مفكرة الإسلام: الإنترنت. هذا هو الموضوع، الإنترنت ثقافة عالمية جديدة ... أم كارثة لا أخلاقية؟ العدد ١٦٧٥ - ذو القعدة ١٤٢٦.

Available at:

<http://www.isammemo.cc/article1.aspx?id=4212>. P. 3 of 6.

الثقافة فى مواجهة العصر

عشر وهو يرتدى الزى النازى. واعتبره قاضى التحقيقات فى روما تشهيراً بالكنيسة الكاثوليكية. والصور التى أغضبت القضاء وتعليقات على مواقع الإنترنت العربية بحق علماء مسلمين ومعاصرين، ورغم ذلك لم نسمع أن دولة عربية أو إسلامية حركت سلطاتها القضائية لملاحقة هذه المواقع^(١).

ومن ثم فإن صورة الثقافة العربية على الإنترنت تعد إنعكاساً للمشهد الثقافى العام، وموقف التأزم الحضارى الذى يسود عالمنا العربى. ولا يمكن لحوارنا مع الآخرين عبر الإنترنت أن يتفصل عن أحوالنا الداخلية وأوضاعنا السياسية والاقتصادية. فشبكة الإنترنت - حالياً - ما هى إلا أداة لطرح نتاج الفكر، وأنشطة المؤسسات الثقافية والعلمية، وحصاد المؤتمرات والندوات، ومناهج الدراسات والبحوث وهى تعد بذلك مرآة كاشفة لمدى حيوية المجتمعات وهمة أفرادها، وواقع ظروفها ونوعية الخطابات التى تتفاعل بداخلها.

ويمكن تلخيص الملامح البارزة لصورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على الإنترنت فى نقاط رئيسية منها:

- غياب عنصر التنسيق والمشاركة فى الموارد
- المشهد الحزين لثقافتنا العربية ناتج عن تقاعسنا واسترخائنا، أكثر من كونه نتجاً لما يقوم به الآخرون من تشويه وطمس.
- تساهم فى تشكيل صورة الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على الإنترنت فرق متنوعة، تختلف طبيعة رسالتها وأهدافها بصورة كبيرة، من أبرزها: مؤسسات الصحف والإعلام الرسمية العربية - مؤسسات الإعلام السليحي - غرف التجارة - مواقع المجلات العربية - الدوريات الثقافية الصادرة باللغة الإنجليزية - المتاحف العالمية المألكة لمقتنيات

(١) المرجع السابق، ص ٣.

إسلامية وعربية - مواقع شركات تطوير البرمجيات العربية - منافذ بيع الكتب العربية وأشرطة الكاسيت والفيديو والموسيقى العربية - أقسام الإذاعات العربية فى الإذاعات الأجنبية - أقسام الدراسات واللغات الشرقية والآسيوية والأفريقية واللاهوتية بالجامعات الأمريكية والأوروبية - مواقع الحملات الطلبة العرب بالجامعات الأمريكية والأوروبية - أفراد مسلمون غيرون على دينهم ينشرون ميلئى الإسلام وعباداته وشعائره للجاليات الإسلامية بالخارج^(١).

يعيب خطابنا الثقافى على الإنترنت انعزاليته المعرفية والتاريخية فهو ينأى عن الدراسات التقابلية الجادة منطوياً على ذاته لا يطرح قضاياها فى سياقات ثقافية وحضارية وإنسانية أوسع. هذا عن مضمونه بصفة عامة أما عن أساليب عرضه فتتسم بالبداية وعدم استغلال الإمكانيات العديدة التى تتيحها ثقافة الإنترنت.

يسود نشاطنا الثقافى عبر الإنترنت طابع رد الفعل والانفعالية وتعوذه - بشكل واضح - مهارات الحوار، ومناورات التفاوض، ومعظمه يتجاهل نوعية المتلقى المستهدف.

يمكن القول بصفة عامة إن خطابنا الثقافى، خاصة فيما يخص الجدل الدينى، ذو طابع تصادمى، على العكس تماماً من نظيره اليهودى^(*).

(١) نبيل على، الثقافة العربية وعصر المعلومات، مرجع سابق، ص من ١٥٤-١٥٥.
* يتحاشى الخطاب الدينى اليهودى المواجهة السافرة مع نظيره المسيحى، بل يسعى إلى التسيق والتحاليف مع ضد التيار الإسلامى، وتجنب مواضع الاختلاف ويبحث على اللغة المشتركة، ويضع نصب عينيه عقلية المتلقى المسيحى وحدود معرفته، والمواضع الحساسة فى عقله ووجدانه. والحوار اليهودى - المسيحى كما هو معروف - ذو أهداف عمية مخدعة، فهو يسعى إلى انتزاع شركة الخلاف ويواصل الضغط على الكنيسة الكاثوليكية لإرغامها على إتخاذ التعديلات فى التاريخ المسيحى لخدمة الإستراتيجية اليهودية

كثيراً ما يتناقض خطابنا الثقافى مع نفسه، ليس فقط لغياب عنصر التنسيق، بل بسبب تبرع البعض منا فى نقل خلافاتنا الداخلية حول كثير من القضايا - وما يكمن وراءها من دوافع - إلى ساحة الجدل العالمى^(١).

وإذا كانت هذه هى بعض ملامح صورة الثقافة العربية على الإنترنت، فإن هناك الكثير من الدراسات العربية التى أجريت بهذا الشأن، والتى أظهرت ملامح إيجابية وسلبية للإنترنت على الثقافة العربية، ولامح أخرى تعطى صورة أكثر دقة وتحديدأ للثقافة العربية على الإنترنت، ونذكر منها على سبيل المثال دراسة د. عبد الرحمن محمد الشامى: الإنترنت والهوية العربية - الفرص والمخاطر، وسوف أتعرض لنتائجها بشئ من التفصيل ما لها من أهمية فى كشف الكثير من جوانب الإيجابية والسلبية للإنترنت.

(د) ثقافة الإنترنت - الإيجابيات والسلبيات

تشير المتابعات الأولية للحوارات العربية الدائرة على شبكة الإنترنت، والتى شملتها هذه الدراسات إلى جملة من الملاحظات، يتمثل أهميتها فيما يلى:

تتيح شبكة الإنترنت فرصاً عديدة للتعليم وتبادل الحوار العربى المتحرر من كافة القيود العابرة للمسافات والمتجاوزة لحدود بين أبناء الوطن العربى الناطقين باللغة العربية حول موضوعات متعددة دينية، سياسية، اجتماعية، اقتصادية، تقنية ... فضلاً عن مختلف أنواع الموضوعات الترفيحية التى تزخر بها هذه الحوارات. ناهيك عما تتيحه هذه «الشبكة» من فرص عديدة فى مجالات التعارف بين الجنتين، وبخاصة بين أفراد المجتمعات التى تشكو من كبت بين أبنائها.

(١) نبيل على، مرجع سابق، ص ١٥٦.

• تدل الكثير من الحوارات الجارية عبر شبكة «الإنترنت» إلى وجود احتقان عربى فى كثير من المجالات، وبخاصة منها: الدينية، والسياسة والاجتماعية، ويؤكد ذلك على مستوى الحوار الساخط الذى يصل نى بعض الأحيان إلى تبديل الاتهامات بل والشتم، فضلاً عن الشحنات العاطفية المكونة التى تجدد فى ساحة هذه «الشبكة» وسيلة لتفريغها، ولو حتى بالقبول فقط.

• توفر شبكة الإنترنت ساحة خصبة لمختلف الصراعات الدينية والمذهبية والقومية والقطرية الطائفية والعرقية..... مما يطرح إشكالية تكاد تكون خاصة عربية، وتمثل - فى كثير من الأحوال - فى استغلال أية وسيلة تقنية حديثة لبث الخلافات.

وإدارة الصراعات، فلكل «غرفة» نقيضها على الطرف الآخر، فهناك «غرفة» لمعارضة «السلطان» وأخرى لتناصرته، ووضع الأمور فى هذه الثنائيات يوحى بضعف الانسجام بين عدد لا يستهان به من أبناء هذا الوطن: عرباً ومسلمين، ويعمق الفرقة بينهم، ومن ثم يضعف «الهوية العربية» عامة. فخطابنا الثقافى كثيراً ما يتناقض مع نفسه ليس فقط لغياب عنصر التنسيق بل بسبب تبرع البعض منا فى نقل خلافاتنا الداخلية حول كثير من القضايا إلى ساحة الجدل العالمى^(١).

توفر «شبكة الإنترنت» قناة اتصال حديثة لمن رغب فى استخدامها من «المعارضة العربية» المقيمة فى الخارج فبالإضافة إلى الحوارات «المباشرة»

(١) عبد الرحمن محمد الشامي، الإنترنت والهوية العربية - الفرض والمخاطر «دراسة تحليلية» المؤتمر العلمى السنوى العاشر، الإعلام المعاصر والهوية العربية، ج٢، كلية الإعلام، ٤ - ٦ مايو ٢٠٠٤، ص ص ٦٥٩، ٦٦٠.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

يتم استقبال الاتصالات الهاتفية، وتسجيلها ثم إعادة بثها من خلال غرفة الحوار التابعة لهذه القوى. مما يوسع من دائرة انتشارها. فهل يمكن القول: بلحتمالية سقوط هذه الأنظمة فى يوم ما تحت مطارق «شبكة الإنترنت» كما سقط «جدار برلين» تحت مطارق القصف الإعلامى؟

على الصعيد الدينى هناك مساجلات محتملة بين القائمين على إدارة غرف الحوار Admin Rooms حيث يزعم كل طرف بأنه ما فتح هذه الغرف إلا حرصاً منه على دعوة الآخر إلى الهدى المستقيم وإخراجه من غيه وضلاله، رافة ورحمة به، حتى يتوب إلى رشده قبل فوات الأوان!

تؤكد المقولة الخاصة بتكامل وسائل الاتصال، إذ فى بعض الأحيان يحدث تزاوج ما بين «القنوات الفضائية» و«شبكة الإنترنت» والذى يتم من خلال النقل المباشر (صوتاً أو صورة أو صوتاً فقط) لبث هذه «القنوات» للمتواجدين فى «الغرفة» فتعدد الوسائط الإعلامية يعيد توزيع الأدوار بينها، وعلى كل وسيط تقع المسئولية البحث له عن دور جديد، وفى غاية عصر المعلومات سيظل البقاء للأنسب والأجدى، وكل مهمة إعلامية ستختار وسيطها الأمثل.

غلب على حوارات «الدول العربية» التى يمكن القول بأنها صاحبة هم و«قضية» - كالعراق، ولبنان - جدية الحوار وثنائه؟؟، فى حين تحت الأخرى - وبخاصة الغرف الخليجية - إلى التسلية والمتعة التى المحدرت كثيراً إلى مستوى الإسعاف.

تعد «شبكة الإنترنت» ساحة لا بأس بها للحصول على «الفتاوى الدينية، ومجالاً للدعوة من خلال بث» المحاضرات الدينية، النقل المباشر لبعضها، وعقد المناظرات بين وجهتى النظر المتعارضتين بين العقائد

٢٥ — الثقافة العربية في مواجهة العصر

المختلفة، أو داخل «العقيدة الإسلامية» ذاتها، فضلاً عن الاتجاهات الفكرية المختلفة: السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية.

من خلال ما ورد على السنة المتحدثين يتضح أن كثيراً من التعرف تدار من العرب المهاجرين إلى الخارج، وبخاصة من هم في الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وبريطانيا فرياح التغيير لا تزال آتية من الخارج، وللعامل الخارجى دور هام فى مسألة التغيير السياسية العربية^(١).

ويضاف إلى كل التحديات السابقة تحدياً أكثر خطورة وهو تحول الإنترنت فى العالم العربى إلى ثقافة جنس أكثر منه ثقافة تنمية، وهذا ما سأحاول الإشارة إليه فيما يلى:

(هـ) الإنترنت بين الثقافة الإباحية والتنمية:

أشار عدد من الدراسات والأبحاث العلمية لاستخدامات الإنترنت التى أجريت على طلاب عرب أو أجانب إلى أن الاستخدام الأساسى لهذا الوسيط الإعلامى هو الحصول على معلومات والاستكشافات وتبادل الثقافات، وإلى جانب ذلك هناك من أشار إلى أنه وسيلة للدخول إلى المواقع الإباحية أو الغير أخلاقية وهو ما يخشاه البعض وخصوصاً على جيل الشباب^(*).

(١) المرجع السابق، ص ٣٦٠، ٣٦٣.

★ «بدأت الرابطة الديمقراطية الصينية منذ عام ٢٠٠١ دراسة ميدانية حول استخدام الشباب والنشء بكين للإنترنت» وخلصت على أن ثمة عدد من المشاكل الملحة التى تتطلب الحل وهى: الاعتماد الكبير نسبياً للصغار على الإنترنت قوية التأثير السلبى لثقافة الإنترنت فى صحة غير البالغين جسدياً ونفسياً مثل إصمان الإنترنت، العنف على الإنترنت من خلال اللعب على الإنترنت، المعلومات السيئة على الإنترنت وأبرزها المعلومات الإباحية، من خلال درفشتهم على الإنترنت، هذا بالإضافة لبيئة الإنترنت السيئة التى يروج بكلمات السب والكلام القاذرة التى تظهر «نملاً»

<http://www.arabicchina.org.cn/china/archive/lianghui05/txt/11/>

content. P 1 of 1.

وذهب البعض إلى أنه الوسيلة لإقامة علاقات على أرض الواقع وقد أثير جدلاً واسعاً فى العالم العربى منذ عدة أعوام عن الآثار السلبية المحتملة للإنترنت على الشباب، ما يسببه استخدام الإنترنت من الانجذاب نحو عالمها بعيداً عن الحياة الاجتماعية والتعليمية والعائلية، وإمكانية زيادة الإحساس بالوحدة وربما الاكتئاب بين الشباب، وقد أثير هذا الجدل فى الغرب أيضاً وتمت بالفعل دراسته فى غدد من الأبحاث العلمية^(١).

كما اهتمت بعض الدراسات والمقالات بالآثار السلبية للإنترنت وخاصة فيما يتعلق بنشر ثقافة الابتذال، والألفاظ النابية، ونشر الإباحية والكثير من الجرائم الأخلاقية فثقافة الجنس، وثقافة الشواذ، يتم عرضها والإلحاح عليها فى الإعلانات، والمواقع المجانية وغيرها من النوافذ التى تمثل إلحاحاً مستمراً على إغراق الشباب ومرتادى الإنترنت فى ثقافة جنسية مبتذلة تعمل على تدعيم شخصية معينة عن الواقع مغرقة فى الشهوات، هذا بالإضافة إلى نشر الكثير من الجرائم الأخلاقية التى تدمر الكثير من الأسر، وتشوه صورة الأبرياء - وهذا ما سوف أحاول تناوله بتفصيل فيما يلى.

سابعاً - الإنترنت وتغير ثقافة الجريمة فى العالم العربى:

إذا كنا نحدثنا فى السابق عن التأثيرات السلبية لثقافة الإنترنت خاصة على الهوية الثقافية، وعمليات الاختراق الثقافى لتطويع العقول وإخضاعها لسيطرة الثقافة الأمريكية الغازية، فلننا سنفرد الصفحات

(١) سلوى اللوسانى، الإنترنت ثقافة، جسس وتنمية، إيلاف «جريدة يومية إلكترونية» صدرت فى لندن ٢٠٠١. الأحد ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦

٣- الثقافة العربية فى مواجهة العصر

التالية لطرح قضية أثر الإنترنت فى تغير ثقافة الجريمة فى علمنا العربى وذلك من خلال التعرف على الجرائم المستحدثة من خلال الإنترنت وأهداف جرائم الإنترنت، والآثار الاجتماعية لانتشار الإبلحية على الإنترنت.

(أ) الإنترنت والجرائم المستحدثة:

جاء تقديم تقنيات الحاسبات والمعلومات، وتزايد الاعتماد عليها فى تسيير شئون المجتمعات، مصحوباً بقرص جديدة لارتكاب أشكال وصور مستحدثة من الجرائم الفنية Technocrimes، تحمل طابع هذه التقنيات وتسايير على الدوام تيار تقدمها، باعتمادها على الحاسب كأداة لارتكابها. وقيام فكرتها على الوصول غير المشروع إلى المعلومات المعلجة إلكترونياً وإساءة استخدامها.

وواقع الأمر أن زيادة نسبة الجرائم، وتنوع أساليبها، وتعدد اتجاهاتها زاد من أخطارها على الأمن القومى للدول. حيث تحولت هذه الجرائم من مجرد انتهاكات فردية لأمن التنظيم والمعلومات لى ظاهرة تقنية Technological Phenomenon عامة، ينخرط فيها الكثير مما توافر لديهم المهارة والمعرفة فى مجال الحاسبات. ولا شك أن تلك الأنواع من الجرائم تزداد على مستوى كافة الدول مما يستدعى التعامل معها من الناحيتين الفنية والقانونية^(١).

ومع توسع استخدام الشبكة ودخول جميع فئات المجتمع إلى قائمة المستخدمين بدأت تظهر جرائم على الشبكة ازدادت مع الوقت وتعددت

(١) أحمد مجدى حجازى، العولة بين التفكيك وإعادة التركيب: دراسات فى تحديات النظام العلى الجديد الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص ٥٥.

صورها وأشكالها، مما غير من ثقافة الجريمة فى العالم العربى وفى العامل أجمع، ومن صور تلك الجرائم:

١ - جرائم صناعة ونشر الفيروسات وهى أكثر جرائم الإنترنت انتشاراً وتأثيراً، فهى تهدف لتغيير أو حذف أو سرقة أو نقل المعلومات المخزنة على الأجهزة المقتحمة إلى أجهزة أخرى.

٢ - الاختراقات تتمثل فى الدخول غير المصرح به إلى أجهزة أ، شبكات حاسب آلى.

وتختلف الأهداف المباشرة للاختراقات، فقد تكون المعلومات هى الهدف المباشر حيث يسعى المخترق لتغيير أو سرقة أو إزالة معلومات معينة. وقد يكون الجهاز هو الهدف المباشر بغض النظر عن المعلومات المخزونة عليه، كان يقوم المخترق بعمليته بقصد إبراز قدراته «الاخترائية» أو لإثبات وجود ثغرات فى الجهاز المخترق، ومن أكثر الأجهزة المستهدفة فى هذا النوع من الجرائم هى تلك التى تستضيف المواقع الإنترنت حيث يتم تحريف المعلومات الموجودة على الموقع أو ما يسمى (Defacing) إن استهداف هذا النوع من الأجهزة يعود إلى عدة أسباب من أهمها كثرة وجود هذه الأجهزة على الشبكة، وسرعة انتشار الخبر حول اختراق ذلك الجهاز خاصة إذا كان يضم مواقع معروفة.

٣ - تعطيل الأجهزة: كثر مؤخراً ارتكاب مثل هذه العمليات، حيث يقوم مرتكبوها بتعطيل أجهزة أو شبكات تلبية عملها بدون أن تتم عملية اختراق فعلية لتلك الأجهزة. تتم عملية التعطيل بإرسال عدد هائل من الرسائل بطرق فنية معينة إلى الأجهزة أو الشبكات المراد تعطيلها الأمر الذى يعيقها عن تلبية عملها.

٤ - جرائم انتحال الشخصية: هي جريمة الألفية الجديدة كما سماها بعض المختصين في أمن المعلومات وذلك نظراً لسرعة انتشار ارتكابها خاصة في الأوساط التجارية. تتمثل هذه الجريمة في استخدام هوية شخصية أخرى بطريقة غير شرعية، وتهدف إما لغرض الاستفادة من مكانة تلك الهوية (أي هوية الضحية) أو إخفاء هوية شخصية المجرم لتسهيل ارتكابه جرائم أخرى. إن ارتكاب هذه الجريمة على شبكة الإنترنت أمر سهل وهذه من سلبيات الإنترنت الأمنية وللتغلب على هذه المشكلة، فقد بدأت كثير من المعاملات الحساسة على شبكة الإنترنت كالتجارية في الاعتماد على وسائل متينة لتوثيق الهوية كالتوقيع الرقمي والتي تجعل من الصعب ارتكاب هذه الجرائم.

٥ - المضايقة والملاحقة: تتم جرائم الملاحقة على شبكة الإنترنت غالباً باستخدام البريد الإلكتروني أو وسائل الحوارات الآنية المختلفة على الشبكة. تشمل الملاحقة رسائل تهديد وتخويف ومضايقة. تتفق جرائم الملاحقة على شبكة الإنترنت مع مثيلاتها خارج الشبكة في الأهداف والتي تتمثل في الرغبة في التحكم في الضحية. تتميز جرائم المضايقة والملاحقة على الإنترنت بسهولة إمكانية المجرم في إخفاء هويته علاوة على تعدد وسهولة وسائل الاتصال عبر الشبكة، الأمر الذي ساعد في تفشي هذه الجريمة.

٦ - التهديد والاستدراج: غالباً ضحايا هذا النوع من الجرائم هم صغار السن من مستخدمي الشبكة حيث يوهم المجرمون ضحاياهم برغبتهم في تكوين علاقة صداقة على الإنترنت والتي قد تتطور^(١).

(١) إياس الهجرى، جرائم الإنترنت:

إلى التقاء مادي الطرفين. إن مجرمي التغرير والاستدراج على شبكة الإنترنت يمكن لهم أن يتجاوزوا الحدود السياسية فقد يكون المجرم في بلد والضحية في بلد آخر. وكون معظم الضحايا هم من الضحايا هم من صغار السن، فإن كثير من الحوادث لا يتم الإبلاغ عنها، حيث لا يدرك كثير من الضحايا قد غرر بهم.

٧ - التشهير وتشويه السمعة: يقوم المجرم بنشر معلومات قد تكون سرية أو مضللة أو مغلوطة عن ضحاياه والذي قد يكون فرداً أو مجتمع أو دين أو مؤسسة تجارية أو سياسية. تتعدد الوسائل المستخدمة في هذا النوع من الجرائم، لكن في مقدمة قائمة هذه الوسائل إنشاء موقع على الشبكة يحوى المعلومات المطلوب نشرها أو إرسال هذه المعلومات عبر القوائم البريدية إلى أعداد كبيرة من المستخدمين.

٨ - صناعة ونشر الإباحية: لقد وفرت شبكة الإنترنت أكثر الوسائل فعالية وجاذبية لصناعة ونشر الإباحية على الإنترنت جعلت الإباحية بشتى وسائل عرضها من صور وفيديو وحوارات في متناول الجميع، ولعل هذا يعد أكبر الجوانب السلبية للإنترنت خاصة في مجتمع محافظ على دينه وتقاليده كالمجتمع السعودي. إن صناعة ونشر الإباحية تعد جريمة في كثير من دول العالم خاصة تلك التى تستهدف أو تستخدم الأطفال. لقد تمت إدانة مجرمين فى أكثر من مائتى جريمة فى الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة أربع سنوات والى انتهت فى ديسمبر ١٩٩٨م، تتعلق هذه الجرائم بتعزيز الأطفال فى أعمال إباحية أو نشر مواقع تعرض مشاهد إباحية لأطفال.

٩ - النصب والاحتيال: أصبحت الإنترنت مجالاً رحباً لمن له سلع أو خدمات تجارية يريد أن يقدمها، بوسائل غير مسبقة كاستخدام

البريد الإلكتروني أو عرضها على موقع على الشبكة أو عن طريق
سلحات الحوار. ومن الطبيعى أن يُساء استخدام هذه الوسائل فى
عمليات نصب واحتيال. ولعل القارئ الكريم الذى يستخدم البريد
الإلكترونى بشكل مستمر تصله رسائل بريدية من هذا النوع. وإن
كثيراً من صور النصب والاحتيال التى يتعرض لها الناس فى حياتهم
اليومية لها مثيل على شبكة الإنترنت مثل بيع سلع أو خدمات
وهيئة، أو المساهمة فى مشاريع استثمارية وهمية أو سرقة معلومات
البطاقات الائتمانية واستخدامها. وتتصدر المزادات العامة على
البضائع عمليات النصب والاحتيال على الإنترنت إن ما يميز
عمليات النصب والاحتيال على الإنترنت عن مثيلاتها فى الحياة
اليومية. هى سرعة قدرة مرتكبيها على الاختفاء والتلاشى^(١).

(ب) أهداف جرائم الإنترنت:

وتتركز أهداف جرائم الكمبيوتر والإنترنت فى الحصول على
المعلومات الإلكترونية التى تكون إما محفوظة على أجهزة الكمبيوتر
أو المنقولة عبر شبكة الإنترنت، إلا أن ذلك لا يعنى أن هناك جرائم أخرى
يكون لها هدف آخر غير الحصول على المعلومات مهما كانت أهمية تلك
المعلومات لذا فإن أهداف الجرائم الإلكترونية كالآتى:

١ - المعلومات: تشمل جرائم الكمبيوتر طائفة الجرائم المنصبة على
المعلومات بمفهومها الواسع (بيانات، معلومات، برامج تطبيقية،
وبرامج تشغيل) وهناك العديد من الجرائم التى يكون ارتكابها
لهدف يتعلق بالمعلومات ويتمثل هذا الهدف إما بالحصول على
المعلومات أو تغييرها أو حذفها نهائياً، والجرائم التى يكون اهدف

(١) المرجع السابق، ص ٤.

منها المعلومات هى فى الغالب أعظم من الحالات التى يكون الهدف منها جرائم اقتصادية.

٢ - أجهزة الكمبيوتر: أما بالنسبة للمكونات المادية للحاسب فالموقف الغالب يتجه إلى اعتبارها من قبيل الجرائم الواقعة عليها مما يندرج فى نطاق الجرائم التقليدية حتى تلك التى تستهدف نظام الحاسوب باعتباره المعبر عن عصر التقنية والغالب يكون الهدف هو تخريب تلك الأجهزة نهائياً أو تعطيل أنظمتها لفترات طويلة وهذا يتم بواسطة نشر الفيروسات.

٣ - الأشخاص أو الجهات حيث أن معظم الجرائم التى تُرتكب عبر الإنترنت تستهدف إما أشخاص أو جهات معينة وتكون تلك الجرائم مباشرة تُرتكب فى صورة ابتزاز أو تهديد أو تشهير أو جرائم غير مباشرة تُرتكب فى صورة الحصول على البيانات أو المعلومات الخاصة بتلك الجهات أو الأشخاص ثم ترتكب بواسطتها الجرائم.

ويمكن حصر أنواع اللجنة فى جرائم الإنترنت إلى عدة فئات

١ - المستخدمون لأجهزة الحاسب الآلى فى منازلهم دون تقييد بوقت محدد أو نظام معين يجد من استعمالهم له.

٢ - العابثين أو المتسللين - الهاكرز - وينقسم المتسللين على قسمين فمنهم الهواة أو العابثون بقصد التسلية.

٣ - العاملون فى الجريمة المنظمة كالعصابات العاملة فى مجال المخدرات أو غسيل الأموال^(١).

(١) سعود وصل الله سعد النيبتي، جرائم الكمبيوتر:

(ج) الآثار الاجتماعية لانتشار الإباحية على الإنترنت:

لقد وفرت شبكة أكثر الوسائل فعالية وجاذبية لصانعي ونشر الإباحية. إن الإنترنت جعلت الإباحية بشتى وسائل عرضها من صور وفيديو وحوارات في متناول الجميع ولعل هذا يعد أكبر الجوانب السلبية للإنترنت خاصة في مجتمع محافظ على دينه وتقاليده كمجتمعنا السعودي. إن صناعة ونشر الإباحية تعد جريمة في كثير من دول العالم خاصة تلك التي تستهدف أو تستخدم الأطفال. وبما لا شك فيه أن هذه المواقع الموجودة بكثرة على شبكة الإنترنت تريد تحقيق الكثير من المكاسب المادية عن طريق زيادة عدد مرتاديها حيث يستوجب على متصفح هذه المواقع دفع مبلغ مقطوع مقابل مشاهدة فيلم لوقت محدد أو دفع اشتراك شهري أو مستوى مقابل الاستفادة من خدمات هذه المواقع وإن كانت هذه المواقع تحاول استدراج مرتاديها بتقديم خلعة إرسال صور جنسية مجانية يومية على عناوينهم البريدية.

وللإباحية عواقب غاية في السلبية على المجتمعات الغربية والعربية على حد سواء، وتفيد إحصاءات وزارة العدل الأمريكية بأن تفشى وسائل الدعارة من الأسباب المباشرة في تفشى أنواع أخرى من الجرائم والمآسى الاجتماعية. ويرى العلماء أن السمة الموحدة لمقترفي القتل الجماعي (Serial Killers) هو كونهم غالباً ما يقدمون على جرائمها لأسباب جنسية في بادئ الأمر. ثم تتطور عملياتهم الإجرامية بعد حين من إدمان الجنس إلى التعذيب والقتل وفعل الفاحشة في جثث الموتى، وغير ذلك من الجرائم المرعبة^(١).

(١) مشعل بن عبد الله القحوي، المواقع الإباحية على شبكة الإنترنت وأثرها على الفرد والمجتمع:

يَجْرُ إدمان الوسائل الإباحية تبعات أسرية كتفكك الروابط الزوجية وضعف قدرة الرجل مع زوجته وتفشى حالات الطلاق، وعواقب أسرية واجتماعية غير حميلة مشابهاة. ومن المؤسف حقاً أن من يلمنون المواد الإباحية غالباً ما تصبح أحوالهم مثل ملعنى المخدرات والمسكرات، فبعد حين من الزمن فإنهم يجدون أنهم لا يتمالكون أنفسهم أمام هذا البلاء وهم على استعداد لإفناء أموالهم من أجل إشباع غرائزهم. ويسرق ذلك انتشار حوادث الاغتصاب لدى الذكور والإناث ولا يعرف المدى الحقيقي لهذه الكارثة الاجتماعية لأن أكثر الضحايا يعرفون الجاني وغالباً ما يكون محرماً أو قريباً أو صديقاً للعائلة، ويدوم الاعتداء سنوات طويلة متوسطة، ٦ سنوات عند البنات ويكون أول عهدهن بالاغتصاب سن ست سنوات.

وإذا كانت هذه هي بعض عواقب الإباحية على الإنترنت في أمريكا والدول الغربية، فإن الغرب يحاول تصدير هذه المصائب والأمراض إلى الدول الغربية والإسلامية، فتجد جمعية مراقبة حقوق الإنسان (Human Rights Watch) مثلاً تزد وتكرر بشدة أى محاولة لدول الخليج العربى لحجب الإنترنت ويدعوننا إلى «الانفتاح والحرية»^(١).

وتشير إحدى أطروحات المجستير وهي بعنوان (مقاهى الإنترنت، والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديه: دراسة تطبيقية على مقاهى الإنترنت بالمنطقة الشرقية بالسعودية إلى وجود روابط فى العلاقات عبر الإنترنت قد تؤدى إلى علاقات غير شرعية بين الجنسين)^(٢).

(١) المرجع السابق، ص ١٣.

(٢) مريد بن مزيد النقيضى، مقاهى الإنترنت والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديه، دراسة تطبيقية على مقاهى الإنترنت بالمنطقة الشرقية، رسالة ماجستير

Available at: www.minshawi.com, P. 2 & 3 of 3.

■ الثقافة العربية فى مواجهة العصر

ومن ثم فإن للإنترنت آثار سلبية على مستخدميه وعلى سائر أفراد المجتمع، فهو يساعد على انتشار الرذائل وثقافة الابتذال والإبليحية، ويؤدى لحدوث الكثير من صور الفساد الاجتماعى والأخلاقى فى العالم أجمع وفى عالمنا العربى، ولكن ذلك لا ينفى أبداً وجود إيجابيات للإنترنت كزيادة هامش الحرية والديمقراطية والتعبير عن الرأى، وتبادل الآراء بحرية ومناقشة قضايانا الملحة، بالإضافة إلى فوائده المتعددة للبحث العلمى والنشاط البحثى والأكاديمى.

تعقيب:

ثقافتنا العربية فى مواجهة شرسة مع العولمة بكل آلياتها وترساتها الحربية الجديدة من مقولات نظرية، إلى سطوة الميديا الغربية وهيمتها على الميديا العربية، إلى الإنترنت وفرضه لأنماط ثقافية مستحدثة على الثقافة العربية وأنماط من الجرائم غيرت خريطة ثقافة الجريمة فى العالم العربى.

تحدى خطير يواجهه المثقفون والمفكرون العرب حيال سبل الكتابات والمقولات التى تفترض أن الغرب فى صراع - لا محالة - مع الإسلام والعرب فالشرق الأوسط صار قلب الصراع العالمى من جديد بعد الغزو الأمريكى للعراق عقب أحداث ١١ سبتمبر، والإسلام وصم بالإرهاب وعلى المفكرين العرب الخروج من جدلية الانغلاق أو المواجهة، لأن الواقع يفرض آلياته وليس علينا إلا مواجهته، بالتعرف على الآتى إلينا ودواقعه وآلياته، وبالتعرف قبل ذلك على ذواتنا وإمكاناتنا حتى يمكننا التعامل مع الآخر، فأى حوار للثقافات يقتضى ذلك، وأى تفادى أو حتى المخراط فى صراع الحضارات المفروض علينا يقتضى منا ذلك أيضاً.

آليات العولمة ترسانة إعلامية ضخمة من وكالات أنباء وقنوات فضائية، وشركات إنتاج واستوديوهات ضخمة وإنتاج فنى وخبرى

وإعلامى وإعلاني ضخمة العدد والمحتوى وعلينا أن يكون لدينا قاعدتنا المادية والتكنولوجية والعلمية وكذا قاعدتنا من المحتوى الفكرى والفنى والعلمى والأدبى الذى نستطيع به تقديم ذواتنا للأحرار، وتحصين أنفسنا ضد كل سلبات الكائن الضخم المدعو بالعملة بكل ترسانتها الإعلامية والمعلوماتية، حتى يمكننا تفادى سلبات الإعلام الغربى وتفادى سلبات الإنترنت، ومواجهة كل أنواع جرائم الإنترنت، ولمواجهة كل صور الجرائم المستحدثة.

تحدى غاية الصعوبة على كل المجتمعات العربية - أفراداً وجماعات ومجتمعات - مواجهه حقيقية، لا الإغراق فى سلبات العملة، دونما أدنى قدر من المواجهة العلمية الحقيقية.

قائمة المراجع

أولاً - المراجع العربية:

- ١ - كتب ومراجع عربية.
- ٢ - أبحاث ومقالات عربية متاحة على شبكة الإنترنت.

ثانياً - كتب وأبحاث إنجليزية.

- ١ - كتب ومراجع إنجليزية.
- ٢ - أبحاث ومقالات إنجليزية متاحة على شبكة الإنترنت.

أولاً - المراجع العربية

- ١ - كتب ومراجع عربية:
- ١ - إبراهيم إمام، وكالات الأنباء، ط٣، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٢ - أحمد أنور، الانفتاح وتغير القيم فى مصر، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٣ - أحمد زايد، المصرى المعاصر «مقاربة نظرية وإمبيريقية لبعض أبعاد الشخصية المصرية»، المركز القومى للبحوث الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩١.
- ٤ - أحمد زايد، خطاب الحياة اليومية فى المجتمع المصرى، ديسى، الإمارات العربية المتحدة، دار القراءة للجميع، ١٩٩٢.
- ٥ - أحمد زايد، عولة الحداثة و تفكيك الثقافات الوطنية، عالم الفكر، مج(٣٢)، عدد(١)، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٣.
- ٦ - أحمد عبد الخالق، أسس علم النفس، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩١.
- ٧ - أحمد عزت راجح، أصول علم النفس، ط٩، المكتب المصرى الحديث للطباعة والنشر، الإسكندرية، ١٩٧٣.
- ٨ - أحمد مجدى حجازى، العولة بين التفكيك وإعادة التركيب، دراسات فى تحديات النظام العالى الجديد القاهرة، الدار المصرية السعودية، ٢٠٠٥.
- ٩ - أحمد مجدى حجازى، العولة وآليات التهميش فى الثقافة العربية سلسلة أبحاث المؤتمرات - ٧، العولة والهوية الثقافية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.

قائمة المراجع

- ١٠ - أحمد مجدى حجازى، العولمة وتهميش الثقافة الوطنية «رؤية نقدية من العالم الثالث»، فى: مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.
- ١١ - إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع: دراسة نقدية، ترجمة محمود عودة وإبراهيم عثمان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٣.
- ١٢ - إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، العدد (١٤٠)، الكويت، ١٩٨٩.
- ١٣ - اعتماد محمد علام وآخرون، التحولات الاجتماعية وقيم العمل فى المجتمع القطرى، جامعة قطر، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، ١٩٩٥.
- ١٤ - أنتونى سميث، نحو ثقافة عالية، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ١٥ - أندرو ويبستر، مدخل لسوسيولوجية التنمية، ترجمة حميد يوسف، بغداد ط ١، سلسلة المائة كتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- ١٦ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسن غلوم، الكويت عامل المعرفة، ع (٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩.
- ١٧ - إيان كريب، النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة د. محمد حسن غلوم، عامل المعرفة، ع (٢٤٤)، إبريل ١٩٩٩.
- ١٨ - إيكه هولترانس، قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفولكلور، ترجمة د. محمد الجوهرى، د. حسن الشامى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

- ١٩ - تركى أحمد هوية بلا هوية: لحن والعولة، سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧/ «العولة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٢٠ - نهانى الكيال، الثقافة والثقافات الفرعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٧.
- ٢١ - توفيق الحكيم، مصر بين عهدين، دار مصر للطباعة، القاهرة، ١٩٨٣.
- ٢٢ - ثروت محمد محمد شلى، تحقيق القيم التنموية فى المجتمع المصرى المعاصر، تحليل نظرى ودراسة ميدانية فى علم اجتماع التنمية، دار الوزن للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٢٣ - ج. تيمونز روبرتس وإمى هايت، من الحداثة إلى العولة، ط١، ترجمة سمير الشيشكلى، سلسلة عالم المعرفة، ع(٣٠٩)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نوفمبر ٢٠٠٤.
- ٢٤ - جان بيير فارنىي، عولة الثقافة، ترجمة عبد الجليل الأزدي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٢٥ - جلال أمين، أمريكا تقود نظام الازدراء العالى بالعرب والمسلمين، فى أمركة .. لا عولة: بروتوكولات «كولين باول» لإصلاح وتهذيب العرب، إعدادا محمد نوار، جهاد للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٢٦ - جمال حمدان، شخصية مصر، دراسة فى عبقرية المكان، ج٤، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٨٤.
- ٢٧ - جوردون مارشال، موسوعة علم الاجتماع، مج١، ترجمة محمد الجوهري، وآخرون، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٢٨ - حسام الخطيب، أى أفق للثقافة العربية وأدبها فى عصر الاتصال والعولة؟، مجلة عالم الفكر، مج٢٨، ع٢، أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩.

- ٢٩ - حسن حنفى وصديق جلال العظم، ما العولمة؟ ط٢، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٠.
- ٣٠ - حسن عبد الله العايد، مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير ما بعد العولمة، عمان، الأردن، وزارة الثقافة، ٢٠٠٢.
- ٣١ - حسن مؤنس، مصر ورسالتها «دراسة فى خصائص مصر ومقومات تاريخها الحضارى ورسالتها فى الوجود»، ط٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.
- ٣٢ - حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هريبرت ماركيوز، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٩٣.
- ٣٣ - دونى كوش، مفهوم الثقافة فى العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٢.
- ٣٤ - ر. يوردون وف. بوريكو، المعجم النقدى علم الاجتماع، ترجمة سليم حداد، ط١، ١٩٨٦.
- ٣٥ - رجب البنا، المصريون فى المرأة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٣٦ - رونالد روبرتسون، العولمة النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية، ترجمة أحمد محمود و نورا أمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٨.
- ٣٧ - روى بوين، الثقافة والنسق العالمى، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٣٨ - زولتان تار، النظرية النقدية، ترجمة على ليلة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ١٩٩٢.

- ٣٩ - سامى خشبة، مصطلحة فكرية، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، ١٩٩٤.
- ٤٠ - سامية بيبرس، كيف يفكر منتلى دافوس فى حوار الحضارات؟، ملف الأهرام الاستراتيجى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام، القاهرة، السنة التاسعة، العدد (١٠٠)، أبريل ٢٠٠٣.
- ٤١ - ساهية محمد جابر، سوسيولوجيا الانحراف، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠١.
- ٤٢ - سعد الدين إبراهيم، منخل إلى فهم مصر فى سعد الدين إبراهيم وآخرون، مصر فى ربع قرن (١٩٥٢-١٩٧٧) «دراسات فى التنمية والتغير الاجتماعى»، معهد الإنماء العربى، بيروت، «د. ت».
- ٤٣ - سيد البحراوى، علم اجتماع الأدب، ط١، الشركة المصرية العالمية للنشر - لوچمان، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٤٤ - السيد الحسينى، نحو نظرية اجتماعية نقدية، ط١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- ٤٥ - السيد يس، الشخصية العربية بين صورة الذات ومفهوم الآخر، ط٤، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٩١.
- ٤٦ - صالح أبو أصبع، الهيمنة الثقافية، حقوق الاتصال فى أفريقيا «فى عصر الإعلام الإلكترونى»، مجلة الدراسات الإعلامية، ع ٨٧، إبريل - يونية ١٩٩٧.
- ٤٧ - طاهر لبيب، سوسيولوجيا الثقافة، ط١، الدار العربية للنشر، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٤٨ - طلعت ذكرى مينا، الثقافة وتنمية الشخصية المصرية، دار الثقافة، القاهرة، «ب. ت».

- ٤٩ - طه حسين، مستقبل الثقافة فى مصر، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.
- ٥٠ - طه نجم، علم اجتماع المعرفة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- ٥١ - عاطف وصفى، الثقافة والشخصية «الشخصية المصرية ومحدداتها الثقافية»، ط١، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٧٥.
- ٥٢ - عباس محمود العقاد، سعد زغلول، دار الهلال، ع(٤٥٢)، أغسطس ١٩٨٨.
- ٥٣ - عبد الخالق عبد الله، العولمة: جذورها وفروعها وكيقة التعامل معها، مجلة عالم الفكر، مج ٢٨، ع٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.
- ٥٤ - عبد السلام طويل، البعد الأيديولوجى للعولمة، أعمال الندوة التى نظمتها معهد البحوث والدراسات العربية «٢٤-٢٥ نوفمبر ١٩٩٩»، «رؤية الشباب العربى للعولمة»، تحرير نيفين مسعد، ٢٠٠٠.
- ٥٥ - عبد العزيز شرف، وسائل الإعلام ومشكلة الثقافة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٥٦ - عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم: دراسة نفسية، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع(١٦٠)، ١٩٩٢.
- ٥٧ - علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابيرماس، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت، ١٩٩١.
- ٥٨ - على ليلة، موقع مدرسة فرانكفورت على خريطة النقد الاجتماعى: مكائنها وإسهامها، فى سلسلة قضايا فكرية «الماركسية ... البيروسترويك ... ومستقبل الاشتراكية»، الكتاب التاسع والعاشر، نوفمبر، ١٩٩٠.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

٥٩ - على محمود إسلام الفار، معجم علم الاجتماع «إنجليزى - عربى»، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ٢٠٠٢.

٦٠ - عراف عبد الرحمن، قضايا التبعية الإعلامية والثقافية فى العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، ع(٧٨)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو، ١٩٨٤.

٦١ - فؤاد زكريا، هريوت ماركيز، دار الفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٧٨.

٦٢ - فرنسوا لابلاتين، مفاتيح الأنثروبولوجيا، تعريب حفناوى عما يريه، مركز النشر الجامعى، ٢٠٠٠.

٦٣ - فوزى عبد الرحمن وعلى المكاوى، دراسات فى الأنثروبولوجيا الثقافية، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١.

٦٤ - فيصل محمود الغرابية، مستقبل الثقافة العربية فى عصر الاتصالات والعولمة، مجلة شئون عربية، ع ١١٢، شتاء ٢٠٠٢.

٦٥ - قبارى عمود إسماعيل، علم الاجتماع الثقافى ومشكلات الشخصية فى البناء الاجتماعى، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ت).

٦٦ - قدرى حنفى، دراسة فى الشخصية الإسرائيلية، القاهرة، مطبعة جامعة عين شمس، ١٩٧٥.

٦٧ - كريم أبو حلاوة، الآثار الثقافية للعولمة: خطوط الخصوصيات الثقافية فى بناء عولمة بديلة، سلسلة عالم الفكر، ع٣، مج٢٩، يناير - مارس.

٦٨ - ليفون ميلكيان، جهينة سلطان، مؤشرات فى الشخصية المتوالية القطرية، دراسة ميدانية لعينة من الطلاب الجامعيين القطريين؛ منشورات مركز الوثائق والدراسات الإنسانية، الدوحة، ١٩٨٧.

قائمة المراجع

- ٦٩ - ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: العلاقات بين الدين والحيلة الاقتصادية والاجتماعية في الثقافة الحديثة، ترجمة أبو بكر باقادر وأكرم طاشكنلى، ط١، مكتبة الصباح، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٩.
- ٧٠ - ماهر الشريف ماذا يعنى الاستقلال الثقافى «فى زمن العولمة»، سلسلة أبحاث المؤتمرات ٧١، العولمة والهوية الثقافية.
- ٧١ - مايك فيذرستون، ثقافة العولمة «القومية والعولمة والحداثة»، ترجمة عبد الوهاب علوب، مكتبة الأميرة ٢٠٠٥، سلسلة الفكر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٧٢ - مايكل كاريزرس، لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، ترجمة شوقى جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع ٢٢٩، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
- ٧٣ - مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة على سيد الصاوى، سلسلة عالم المعرفة، ع (٢٢٣)، يوليو ١٩٩٧.
- ٧٤ - محمد إبراهيم عطوة مجاهد، بعض مخاطر العولمة التى تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ودور التربية فى مواجهتها، مستقبل الثقافة العربية، مج ٧، ع ٢٢، أكتوبر، ٢٠٠١.
- ٧٥ - محمد حامد يوسف، علم الاجتماع: النشأة والمجالات، ط٢، المكتب العلمى للكمبيوتر، الإسكندرية، ١٩٩٦.
- ٧٦ - محمد حسين أبو العلا، ديكتاتورية العولمة: قراءة تحليلية فى فكر المثقف، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٤.
- ٧٧ - محمد سيد أحمد، الغزو الثقافى والمجتمع العربى المعاصر، ط١، دار الفكر العربى العربى، القاهرة، ١٩٩٤.

الثقافة في مواجهة العصر ————— ❖

- ٧٨ - محمد شومان، عولة الإعلام. الهوية الثقافية العربية «الفرص والتحديات»، المؤتمر السنوى العاشر «الإعلام المعاصر والهوية العربية»، ج ٢، ٤-٦ مايو ٢٠٠٤، كلية الإعلام، جامعة القاهرة، ٢٠٠٥.
- ٧٩ - محمد شومان، عولة الإعلام ومستقبل النظام الإعلامى العربى، مجلة عالم الفكر، الكويت، مج ٢٨، ع ٢، أكتوبر / ديسمبر ١٩٩٩.
- ٨٠ - محمد صفوت قايبل، الدول النامية والعولة، دار الحكمة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٣.
- ٨١ - محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، ١٩٨٨.
- ٨٢ - محمد على حداد، العرب والعولة «شجون الحاضر وغموض المستقبل»، مكتبة مدبولى، القاهرة، ٢٠٠٠.
- ٨٣ - محمد يسرى دعبس، علم الإنسان وقضايا المجتمع «الكتاب التاسع»، الثقافة والشخصية: دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكلوجية، ١٩٩٧.
- ٨٤ - محمد يسرى وإبراهيم دعبس، الثقافة والشخصية دراسات فى الأنثروبولوجيا السيكلوجية، القاهرة، ١٩٩٧.
- ٨٥ - محمود أمين العالم، العولة والهوية الثقافية، سلسلة أبحاث المؤتمرات / «العولة والهوية الثقافية»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٩.
- ٨٦ - مصطفى الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه «المدخل إلى علم الاجتماع»، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠٠٢.
- ٨٧ - معن خليل عمر، معجم علم الاجتماع المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٠.

قائمة المراجع

٨٨ - متير وهبه الخازن، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعيين، ١٩٥٦.

٨٩ - ميشيل توماسيللو، الثقافة والمعرفة البشرية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، ع(٣٢٨)، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو ٢٠٠٦.

٩٠ - ميشيل مان، موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهوارى وسعد عبد العزيز مصلوح، مكتبة الفلاح، «ب. ت».

٩١ - نبيل على ونادية حجازى، الفجوة الرقمية، «رؤية عربية لمجتمع المعرفة»، ع(٣٦٨) سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون الآداب، الكويت، أغسطس ٢٠٠٥.

٩٢ - نسمة البطريق، الدلالة فى السينما والتلفزيون فى عصر العولمة، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠١٣.

٩٣ - نعمات فؤاد، شخصية مصر، ط٥، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩.

٩٤ - نهلة إبراهيم محمد، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للشخصية القومية المصرية «دراسة فى علم الاجتماع الثقافى»، ط١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ٢٠٠٦.

٩٥ - نهلة إبراهيم محمد، قيم الإنجاز عند المصرى المعاصر، رسالة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، ٢٠٠٤.

٩٦ - نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عردة وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠.

الثقافة فى مواجهة العصر —————

٩٧ - هانى نسيرة، تيارات ضد العنونة فى مصر، ملف الأهرام
الإستراتيجى، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، الأهرام،
السنة التاسعة، العدد (٩٨)، فبراير ٢٠٠٣.

٩٨ - اليكسى فاميليف، مصر والمصريون، ترجمة دار التقدم، الاتحاد
السوفيتى، ١٩٨٩.

٩٩ - يوسف القرضاوى، ثقافتنا بين الانفتاح والانغلاق، ط١، دار الشروق
القاهرة، ٢٠٠٠.

٢ ر أبحاث ومقالات عربية متاحة على شبكة الإنترنت

١٠٠ - أحمد أبو زيد، المعرفة. صناعة المستقبل، العربى/١/١/٢٠٠٣.

Available at: <http://www.mafhoum.com/>

١٠١ - إياس الهاجرى، جرائم الإنترنت:

Available at: www.minshaw.com.

١٠٢ - خالد كلظم أبو دوح، قراءة أولية فى موسيولوجيه بير بورديو

Available at:

<http://www.rezgar.com/debat/show.art.asp?aid=96414>.

١٠٣ - زكى كيلان، نحن ومجتمع المعرفة، الغد، ١٧/١٢/٢٠٠٥.

Available at: <http://www.algah.jo/?news>.

١٠٤ - سعود وصل الله سعد الثنيى، جرائم الكمبيوتر:

Available at: www.minshaw.com

١٠٥ - سلوى اللوبانى، الإنترنت: ثقافة، جنس وتنمية، إيلاف «جريدة
يومية إلكترونية» صدرت فى لندن ٢٠٠١، الأحد ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦.

Available at:

[http://www.elaph.com/elaphweb/elaph literature/2006](http://www.elaph.com/elaphweb/elaph%20literature/2006).

١٠٦ - سمير العطية، تقانات مجتمع المعرفة فى البلاد العربية بين الثورة والفجوة الرقمية، لوموند ديبلوماتيك النشرة العربية مارس ٢٠٠٦.

Available at:

<http://www.mondiploar.com/article548.htm1/ phpsessid>.

١٠٧ - صورة مصرفى الصحافة الألمانية:

Available at: www.almania-infodio.

١٠٨ - عالم الاجتماع مصطفى التير: دور الدين فى المجتمع:

Available at: <http://www.aljamal.com/node/11003>.

١٠٩ - العولة والمهينة الأمريكية والهجمة الصهيونية الشرسة:

Available at: www.freehomepagrs.com/algisr/phd/th-dsk.

١١٠ - فخرى صالح، مؤلف «بؤس العالم» فى ذكرى رحيله الخامس

Available at: <http://www.alanaaalalamia.com/rh80.htm>.

١١١ - كريم أبو حلاوة، أين العرب من مجتمع المعرفة؟

Available at: www.mokarabat.com/mo.10-12.htm.

١١٢ - محسن خضر، مجتمع المعرفة العربى، عوائقه وآماله، مجلة أفكار

Available at:

<http://www.afkaronline.org/arabiclarchivesljuill-auoutlkhedhen.htm/2004>.

١١٣ - محمد فورانى، قبل القمة العالمية لمجتمع المعلومات فى تونس ما هو

واقع حرية تنقل المعلومات فى الوطن العربى، الحزب الديمقراطى

العالم، السبت ٧ أكتوبر ٢٠٠٦.

Available at:

<http://www.pdpinfo.org/articleare.php32id-article=682>.

١١٤ - مريد بن مريد النفيعي، مقاهي الإنترنت والانحراف إلى الجريمة بين مرتاديها، دراسة تطبيقية على مقاهي الإنترنت بالمنطقة الشرقية بالسعودية، رسالة ماجستير.

Available at: www.minshawwi.com

١١٥ - مشعل بن عبد الله القلعي، المواقع الإباحية على شبكة الإنترنت وأثرها على الفرد والمجتمع.

Available at: www.ninshawwi.com.

١١٦ - مصطفى عاشور، الرقمية والمستقبل.. رؤى عربية، ٢٠٠٥/٩/٢٦.

Available at:

<http://www.islamonline.net/Arabic/art/2005log.Article12.shtm1>.

ثانياً - كتب وأبحاث إنجليزية

١ - كتب ومراجع إنجليزية:

- 118 - Adam Kuper and Jessica Kuper, The Social Science Encyclopedia, London & New York, Routledge, 1985.
- 119 - Balaban Oded, The Positivistic Nature of The Critical Theory, in Independent Journal Marxism Science and Society, Vol. 53. No. 4, winter 1989.
- 120 - Bermian Russel A., Modern Culture and Critical Theory. London: The University of Wisconsin Press, L. T. D., 1989.
- 121 - Daniel Larner, The Passing of Tradition Society "Modernizing The Middle East , The Free Press of Glencoe, U. S. A., 1958.

- 122 - David Held, "Review Articles The Batte Over Critical Theory "the Jouranal of British Sociological Association, Vol. 12, No. 3., September, 1974.
- 123 - David. Sills, International Encyclopedia of The Social Sciences, The Mac Millan Company & The Free Press, New York, Vol. 11 and 12, 1972.
- 124 - Fromm Erich, The Sane Society. London ; Routledge & Kegan Paul, L. T. D. 1956.
- 125 - Gartman David, Culture As Class Symbolizationor Mass Rafication? Acritique of Burd,s Distinction. American Journal of Sociology, Vo 1097, N.2, September, 1991.
- 126 - Hans Gerth & C. Wright Mills, Character and Social Structure, Routledge & Kegan Poul L. T. D, London, 1969.
- 127 - Hard Hanno, "Critical Theory in Historical Perspective". Journal of Communication, Vol. 36, N. 3. Summer, 1986.
- 128 - Ismail Sabri Abdalla, Introduction Development Then and Now, In An Mattis, Asociety For International Developement : Propectus, Durham, North Carolina, 1983.
- 129 - Jan Roxbrough, Theories of Underdevelopment, London, Macmillan Press, L. T. D., 1981.
- 130 - John Tomlinson, Globalization and Cultures Oxford, Polity Press, 1999.

- 131 - Johnson Doyle Paul, Sociological Theory "classical Founders and Contemporary Perspectives", New York: John Wiley & Sons, 1981.
- 132 - Kenneth Thompson, Beliefs and Ideology. London; Ellis Horwood. 1986.
- 133 - Leonard Stephen, Critical Theory In Political Practice", In American Journal of Sociology, Vol. 7. N. 4. Ganuary, 1992.
- 134 - Margaret Mead , National Character and Science of Anthropology, Inculture and Social Character, Edited By Seymour Martin Lipset and Leol Lowenthal, The Free Press of Glencone, Inc, U. S. A. 1961.
- 135 - Martin Jay, The Frank Furt Schools : Critique of Marxist Humanism. In Larry Ray, Critical Sociology. England : Edward Elagar Publishing, 1990.
- 136 - Martin Jay, The Jew Sand The Frankfurt School, In larryray, Critical Sociology, Galliarol (printers) L. T. D, Braition, 1990.
- 137 - Marvin Harris, Cultural Anthropology, Harper & Raw, Publishers, New York, 1983.
- 138 - Perdue William D., Sociological Theory: Explanation, Pardigm, and Ideology. California: May Field Publishing Company, 1986.
- 139 - Peter Calvert, Class and Civil Society; The Limits of Marxian theory,By Cohen, Jean. L. American Journal of Sociology Vol. 92. N. 1, July, 1966.

- 140 Piccone Poul, The Changing Function of Critical Theory, In New German Critique, An Interdisciplinary Journal of German Studies, N. 12, Vo 104, 1977.
- 141 - Picoone Paul, The Future of Critical Theory, Current Perspectives In Social Sciences, Vol 1, Jai Press, Inc., 1980.
- 142 - Raymond A. Morrow, Critical Theory and Critical Sociology, Rer. Canad. Soc. & Anth. Vol. 22, 1985.
- 143 - Stephen Leonard, Critical Theory In Political Practice, In American Journal of Sociology, Vol. 79. No. 4, January, 1992.
- 144 - Talcot Parsons, The Social System, Routledge & Kegan Paul, L. T. D., London and Henely, 1996.
- 145 - Vietor Barnow, Culture and Personality, The Dorsey Press, Inc, Home Wood, Illionis, 1963.
- 146 - William A. Havil and, Cultural Antropology, University of Vermant.
- 147 - Zevdi Barbu, Society, Culture and Personality, "an Imtroduction To Social Science. Basil Black Well, Oxford, 1971.

٢ - أبحاث ومقالات إنجليزية من شبكة الإنترنت:

- 148 - Arthur and Marilouise Kroker, The Violence of The Global, Available at:
[http://www.wes.lond.net/venice/art/cronk/consumer.htm
&prev=.](http://www.wes.lond.net/venice/art/cronk/consumer.htm&prev=)

- 149 - Bronner Stephen. Critical Theory and Its Theorists
Introduction. Available on Line
<http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell18.htm>.
- 150 - Bronner Stephen, Dialectics At Still ; a Methodolog W.
Adorno.
Available Online in:
<http://www.uta.edu/huma/illumination/borrh>.
- 151 - Deborah, Cook, The Culture Industry Revisited,
Lonham, Mary Land and London; Rowman and Little
Field Press, 1996. 19 Poges. Review By Douglas Kellner.
Available at:
<http://www.u.a.t.edu/huma/illuminations/kell13.htm>.
- 152 - Fromm Erieh, Juadism and The Frank Furt School.
Available at:
<http://www.u.t.a.edu/huma/illuminations/kell24.htm>.
- 153 - Herbert Marcuse One Dimentional Man, Available at:
<http://www.marxists.org/reference/archire/marcuse/works/one-dimentional/man>.
- 154 - Kellner Douglas, From 1984 To One - Dimensionl Man:
Critical Reflection Sonor well and Marcuse. Available
at: <http://www.u.t.a.edu/huma/illuminations/kell13.htm>.
- 155 - Kellner Douglas, Marcuse. Liberation and Radical
Economy. Available at:
<http://www.t.a.edu/huma/illumination/kell11.htm>.

- 156 - Kellner Douglass, Critical Theory Today: Revisiting The Classics. Available at:
<http://www.u.t.a.edu/huma/illuminations/kell13.htm>.
- 157 - Marx. The Work. Sociology of Knowledge. Available at:
<http://www2.pgeiffer.edu/tendenr/dss/marxw4.html>.
- 158 - Rolf. Wiggershaus, The Frank Furt School: Its History, Theories and Political Significance London and Cambridge: Polity and The Mit Press, 1994. Review by Douglass. Kellner. Available Online in:
<http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell13.htm>.
- 159 - Sorokin - The Work - Sociology of Knowledge. Available at:
www2.pfeffer.edu/s/trirblener/dss/sorokin/sorokw.3html.
- 160 - Theodor Adorno and Max Horkheimer (1944) The Culture Industry: En Lightenment As Mass Deception, Available at:
<http://www.marxists.org/reference/archive/adorno/>.



المؤلفة

- ماجستير في الآداب بتقدير ممتاز من قسم الاجتماع، في موضوع، الشخصية المصرية.
- دكتوراه في الآداب بمرتبة الشرف الأولى و توصية بالطبع والتداول بين الجامعات، في تخصص «علم الاجتماع الثقافي» بعنوان: «قيم الإنجاز عند المصري المعاصر».
- مدرس علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية.
- شاركت في عدد من المؤتمرات المحلية والدولية.
- قامت بإجراء عدد من الدراسات التحليلية والثنوميتودولوجية و الميدانية عن المجتمع المصري.

المؤلفات:

- مصر والمصريون في مائتي عام
- الأبعاد الاجتماعية والثقافية للشخصية القومية المصرية
- قيم الإنجاز عند المصري المعاصر «تحت النشر»
- علم الاجتماع الثقافي بين الطرح الكلاسيكي والقضايا الثقافية المعاصرة
- علم اجتماع المعرفة: بين العلم والأيديولوجيا
- طرق وأدوات البحث الاجتماعي
- التحليل الاجتماعي للآداب والدراما في المجتمع العربي المعاصر «تحت النشر»
- شاركت بالتأليف في كتاب، تمهيد في علم الاجتماع

Bibliotheca Alexandrina



1030434

الأشعار منشورات